Filosofie, 25

Îngrijirea redacțională a colecției
SILVIU DRAGOMIR

Această carte a apărut cu sprijinul
Center for Publishing Development

din cadrul
Open Societz Institute – Budapesta

precum și al
Fundației pentru o Societate Deschisă – România

Martin Hollis

Introducere în
Filosofia Științelor Sociale

Traducere din limba engleză de
Carmen Dumitrescu

Verificarea traducerii:
Dragan Stoianovici

EDITURA TREI

Editori:
MARIUS CHIVU
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Tehnoredactarea și coperta:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
HOLLIS, MARTIN
Introducere în filosofia științelor sociale / Martin Hollis; trad.: Carmen Dumitrescu, Dragan Stoianovici.
București Editura Trei, 2001
p.; cm
Bibliogr.
ISBN 973-9419-89-5

I. Dumitrescu, Carmen (trad.)
II. Stoianovici, Dragan (trad.)

1:316

Această carte a fost tradusă după:
The Philosophy of Social Science. An Introduction, de Martin Hollis, apărută pentru prima dată la Cambridge University Press, Cambridge, Marea Britanie, 1994

© Cambridge University Press, 1994
© Editura Trei, 2001

ISBN 973-9419-89-5

CUPRINS

Prefață 7
1 Introducere: problemele structurii și acțiunii 9
2 Descoperirea adevărului: calea raționalistă 28
3 Știința pozitivă: calea empiristă 43
4 Furnici, păianjeni și albine: a treia cale? 67
5 Sisteme și funcții 92
6 Jocuri cu agenți raționali 112
7 Înțelegerea acțiunii sociale 137
8 Eul și rolurile 156
9 Explicație și înțelegere 174
10 Științe sociale valoric neutre? 192
11 Raționalitate și relativism 212
12 Concluzie: două discursuri 234
Bibliografie 246
Indice 251

PREFAȚĂ

Filosofii și specialiștii în domeniul științelor sociale își împărtășesc ideile, iar cartea de față încearcă să răspândească acest obicei fertil. Venind dintr-o universitate unde filosofia este la ea acasă printre științele sociale, iar colaborarea este o plăcere, sunt îndatorat nu în ultimul rând zecilor de studenți care m-au ajutat în a face conexiuni. Strategia de organizare a expunerii prin încrucișarea problemei explicație / înțelegere cu problema holism / individualism am elaborat-o împreună cu Steve Smith, când am scris *Explaining and Understanding International Relations* (1990) (*Explicarea și înțelegerea relațiilor internaționale*). Toate referințele la relațiile internaționale i se datorează lui. De asemenea trebuie să-i mulțumesc pentru comentariile pertinente la o variantă anterioară a acestui text. Incursiunile în problematica economică datorează mult în special lui Shaun Hargreaves Heap și articolelor pe care le-am scris împreună. Și el a făcut comentarii utile la acea variantă mai veche. Lucrând cu el și cu Robert Sugden la fundamentele Teoriei jocurilor și la *The Theory of Choice (Teoria alegerii)* (1992), am dobândit o mai bună înțelegere a fenomenelor economice. Am participat de asemenea împreună la predarea unor programe interdisciplinare ce combinau filosofia, științele politice și economia. John Street, căruia în cadrul acestui program i-a revenit componenta politică, a făcut și el o seamă de comentarii pertinente. Alte influențe se datorează colegilor mei filosofi, în special lui Timothy O'Hagan și Angus Ross, cu care împărtășesc un interes comun pentru mai multe din problemele discutate aici. Bill Jordan m-a ajutat cu comentariile sale și mi-a lărgit orizontul, străbătând domeniul științelor sociale fără a ține cont de granițele lor. Au mai adus îmbunătățiri acestei cărți și Geoffrey Hawthorn, John Skorupski și un referent american anonim al editurii Cambridge University Press. Sunt îndatorat și multor altor persoane; dar nu aș putea încheia lista acestora fără să mărturisesc influența lui Quentin Skinner asupra temelor tratate aici.

Martin Hollis

University of East Anglia
Norwich

Capitolul 1

INTRODUCERE: PROBLEMELE STRUCTURII ȘI ACȚIUNII

Anii ’80 s-au încheiat cu colapsul regimurilor comuniste din Europa de Est. Ne este greu acum să ne amintim cât de imposibil părea acest lucru atunci. Una din certitudinile lumii începând cu anul 1945 era că sistemul comunist și cel capitalist vor dăinui amândouă, Uniunea Sovietică și America fiind cei doi poli ai unei ordini internaționale permanent bi-polare. Dintr-o dată, unul dintre cei doi poli s-a dezintegrat. Îmi amintesc cum schimbam în fiecare dimineață canalele televizorului, cu uimire și neîncredere, pe măsură ce guvernele cădeau unul după altul, până când nu a rămas decât Uniunea Sovietică. Apoi s-a produs și imposibilul extrem, destrămându-se până și Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste.

Experții erau la fel de năuciți ca și amatorii, apoi s-au apucat să explice cu o timiditate ce nu le stătea în fire cum că, în fond, aceste evenimente erau de așteptat. Alții, care n-au pregetat să se dea atoateștiutori, erau priviți cu amuzament. Buimăceala posacă de atunci a celor de la Moscova a fost inspirat surprinsă de o caricatură rusească pe care o țin încă și acum atârnată pe perete. Ea îi înfățișează pe Marx, Engels și Lenin în haine ponosite, așezați pe o bordură, cu pălăriile întinse după copeici. Marx le spune celorlalți: „Dar teoria rămâne adevărată!“. La un nivel suficient de înalt de abstracție, desigur, el ar putea avea dreptate. Există modalități de a-i citi opera care sugerează că revoluția rusă din 1917 nu a îndeplinit condițiile pentru dictatura proletariatului, că URSS nu a fost niciodată socialistă și că hegemonia sovietică în Europa de Est după 1945 a fost o altă anomalie. Dacă teoria nu a fost niciodată testată, adevărul ei rămâne neștirbit. La fel, teoreticienii care cred în bipolaritate pot încă susține că unul din poli a rămas vacant doar până când va fi ocupat de o nouă putere, probabil China. Dar oricine admite că a fost uimit va fi mai înclinat să admită că o dată cu năruirea certitudinilor anterioare au căzut și unele teorii structurale eminente.

Pe de altă parte, căderea regimurilor nu s-a datorat doar acțiunii câtorva indivizi eroici care n-au pregetat să dea în vileag cacealmaua

unor sisteme prost întocmite. Nu este suficient nici să adăugăm la aceasta masa miilor de indivizi obișnuiți pentru a completa greutatea care a răsturnat sistemul. Povestea trebuie să includă grupurile sociale care s-au alăturat unele altora spre a exercita anumite puteri implicite în rețelele sociale existente. Ne putem întreba care din presiunile care au apărut — naționalismul? forțele de piață? religia? — se va dovedi a fi fost până la urmă hotărâtoare; dar nu este plauzibil să presupunem că toate structurile anterioare au fost distruse prin pură acțiune, așa cum o barcă se scufundă dacă se urcă în ea prea mulți oameni. Noi regimuri le înlocuiseră pe cele vechi, iar mai în adâncime vechi grupuri de putere s-au adaptat și au supraviețuit. Deci, chiar dacă unele teorii structurale au căzut, este încă nevoie să gândim asupra structurilor. Problemele structurii și acțiunii au devenit mai urgente și mai incitante, înfrigurarea cuprinzându-i chiar și pe filosofi, doar că au devenit mai dificile văzând ceea ce poate face acțiunea. Dovezile survenite pe neașteptate că ordinea socială este fragilă reclamă regândirea libertății colective și a liantului vieții sociale.

Spectacolul căderii unor regimuri politice poate părea o introducere prea senzațională la o lucrare filosofică. Dar vreau să sugerez de la început că filosofia științelor sociale nu poate respira într-un vid conceptual. Deși științele sociale propriu-zise sunt apanajul unor specialiști, ele nu se pot dezvolta fără a teoretiza și deci, măcar la răstimpuri, fără a gândi filosofic. Și reciproc, susțin eu, filosofii nu pot pretinde să fie ascultați de către specialiștii în științe sociale fără a fi interesați de realitatea vie. Granițele sunt permeabile, mai mult decât în cazul filosofiei științelor naturii, mai ales atunci când ajungem să discutăm despre înțelegerea acțiunii sociale. În același timp, spectacolul căderii unor regimuri servește și ca imagine pentru schimbările dramatice, chiar dacă mai lente, ce se produc pe firmamentul filosofiei. Am fost educat cu o idee clară despre sarcinile adecvate ale filosofiei și despre relația ei cu ideea la fel de clară despre ceea ce înseamnă știința. Se credea că aceste idei se împacă fără dificultate în cazul științelor sociale. De fapt, după cum mi-am dat seama mai târziu, dificultățile erau deja prezente pe tot frontul, dar efectele lor n-au fost simțite în mod egal și nu sunt întotdeauna evidente în manualele de științe sociale care se ocupă de metodă. Chiar acolo unde aceste dificultăți au ieșit la iveală, trebuie totuși să înțelegem vechea imagine pentru a o înțelege pe cea nouă, sau, dacă e cazul, pentru a-i rezista. În consecință, voi începe cu o prezentare demodată despre rațiunea umană și natura științei. Ceea ce nu presupune că ideile care nu mai sunt la modă ar fi neapărat greșite.

Proiectul iluminist

Imaginea de școală a științei moderne este una a Rațiunii lipsite de prejudecăți, explorând un domeniu independent al naturii. Natura este independentă în sensul că ea este așa cum este, indiferent dacă omul o observă sau nu, construiește teorii despre ea sau o interpretează într-un anumit fel. Rațiunea este (sau poate și ar trebui să fie) lipsită de prejudecăți în sensul că știința evită superstițiile, autoritatea tradițională, ideologia — într-un cuvânt, ideile preconcepute — și se bazează doar pe ceea ce a aflat de la natura însăși. O numesc imagine de școală pentru că, dacă ea ar fi pur și simplu adevărată, nu ar fi nevoie de această carte. Dar ea surprinde un element esențial al ideii familiare despre ceea ce marchează trecerea de la epocile anterioare la lumea modernă, la spiritul modern și la știința modernă. Este totodată o imagine nobilă care păstrează o mare influență, în ciuda provocării lansate de îndoielile „post-moderne“.

Povestea nobilă a modernității și a progresului Rațiunii sună cam în felul următor. Cu circa cinci secole în urmă, oamenii de știință au început să-și dea seama că opiniile tradiționale despre cosmos erau greșite nu numai în ce privește detaliile. Noile descoperiri, ajutate de instrumente noi, dădeau în vileag absurditatea cosmosului imaginat de Biserică prin îmbinarea Bibliei cu o anumită lectură a unor texte antice, aristotelice în special. Telescopul și microscopul începuseră să reveleze o lume ordonată în răspăr cu ceea ce arăta vechea imagine. Pe la mijlocul secolului XVII, filosofii și savanții lipsiți de prejudecăți s-au lămurit că cerurile, explorate cu ajutorul telescopului, nu erau nici pe departe asemenea descrierii din vechea viziune care așeza pământul în centrul lor. Devenea tot mai clar că, văzută la microscop, materia obișnuită, organică și anorganică, este compusă din elemente infinit mai mici și mai variat structurate decât sugerau Biblia și știința aristotelică. Această lume nouă funcționa rațional, dar nu după principiile presupuse în mod tradițional. Era nevoie de o nouă metodă științifică pentru a-i desluși structurile și ordinea ascunsă. Revoluția științifică a avut la bază o revoluție a metodei.

Să numim această metodă Rațiune și să ne-o reprezentăm ca pe o lumină cu ajutorul căreia știința poate vedea în întuneric. Lumina cade asupra naturii și dă în vileag două tipuri de ignoranță. Una privește stările de fapt. Lumea contemporană nu fusese încă explorată în totalitate. Se spunea, de exemplu, că ar conține dragoni. Dar existau într-adevăr asemenea creaturi? Dacă nu există acum, au existat oare în alte timpuri și locuri? Asemenea întrebări sunt empirice și trebuie să capete răspuns prin testul experienței. Dar mintea umană

este finită și experiența sa directă se întinde numai asupra unei mici părți de spațiu și timp. De aceea, lumina Rațiunii trebuie să furnizeze o metodă pentru a face inferențe de la ceea ce știm deja la ceea ce suntem îndreptățiți să credem despre necunoscut. Celălalt tip de ignoranță privește ideea că funcționarea internă a naturii este ascunsă celor cinci simțuri. Nu putem vedea, auzi, pipăi, gusta sau mirosi structurile, legile și forțele care constituie ordinea naturală. Newton a văzut cum cad merele, dar forța și legea gravitației nu pot fi percepute. Lumina Rațiunii strălucește aici mai adânc, dar mai misterios. Ea eliberează mintea de limitele simțurilor — idee care ne va crea de îndată dificultăți, în special dacă inferențele din experiență se dovedesc a fi dependente de cunoașterea principiilor ordinii ascunse, după cum susțineau gânditorii secolului XVII.

Imagini ale luminii pătrunzând în întuneric au fost adesea folosite chiar de pionierii științei. „Epoca Luminilor“ a fost numele pe care și l-a dat secolul XVIII pentru progresul realizat în lărgirea orizontului științei. Denumirea se referă de asemenea la o nouă direcție de cercetare. Dacă lumina poate fi îndreptată asupra naturii printr-o metodă rațională care revelează o ordine rațională, ea poate fi proiectată și asupra naturii umane și a societății umane. Acest nou domeniu de cercetare ducea la un nou tip de progres: dacă lumea omului se dovedește mai puțin ordonată decât restul naturii, știința poate arăta cum să fie ordonată mai bine. Impulsurile care duc la conflicte ar putea fi îmblânzite, iar sentimentele cooperatoare ar putea fi cultivate. Cu ajutorul Rațiunii ar putea fi realizată armonia socială. Căci, după cum remarca Helvetius într-o izbucnire memorabilă de optimism iluminist, „Etica este agricultura spiritului“.

Această grandioasă încercare de a descoperi toate secretele naturii, inclusiv acelea ale umanității, este cunoscută ca „Proiectul iluminist“. Povestea de școală se deschide cu progresul Rațiunii în descoperirea și explorarea lumii fizice moderne. Se adaugă apoi dezvoltarea științelor sociale în secolul XVIII, pe măsură ce lumina este îndreptată asupra minții cercetătoare înseși și asupra naturii societății. Proiectul iluminist dăinuie până astăzi și modelează supozițiile cu care lucrează specialiștii în științe sociale. În același timp, el a întâmpinat totuși dificultăți serioase în științe și în filosofia lor. Dificultatea este importantă în special în științele sociale, în care de la bun început au existat anumite îndoieli asupra proiectului. Scopul cel mai general al acestei cărți este de a medita asupra ambițiilor Rațiunii și de a se întreba dacă ele nu trebuie cumva reformulate în modalități caracteristice științelor sociale.

Structură și acțiune

Am început pe acest ton meditativ pentru a atrage atenția că tărâmul ideilor este în prezent la fel de schimbător precum harta națiunilor. Ne vom întoarce la tema mai largă la sfârșitul capitolului. Între timp, turbulențele politice dau naștere unor probleme teoretice, iar această secțiune a capitolului discută problema generală a structurii și acțiunii. Schimbările politice pot fi analizate din două perspective. Una încearcă să explice acțiunea prin raportare la mișcarea ce are loc într-o structură socială cuprinzătoare și astfel procedează, ca să spunem așa, „de sus în jos“. Cealaltă perspectivă consideră că materialul istoriei este constituit din acțiunile indivizilor și privește structurile ca rezultatul acțiunilor anterioare. Aici se merge „de jos în sus“. Vom compara aceste abordări cu ajutorul unor exemple solide, menționând că nu este evident dacă ele sunt până la urmă în conflict total sau sunt complementare. Urmează apoi un scurt comentariu asupra noțiunii de explicație cauzală și asupra a ceea ce aceasta implică pentru libertatea umană. Asta va conduce la sugestia preliminară că acțiunea socială trebuie înțeleasă „din interior“, nu explicată în maniera științelor naturii. Deocamdată această sugestie nu servește totuși decât pentru a face înțeles planul acestei cărți.

Căderea regimurilor politice este determinată de presiuni structurale sau de indivizii ce acționează în comun? Mai abstract, structura determină acțiunea sau acțiunea determină structura? Sau este vorba de câte puțin din fiecare? Nu există un răspuns rațional pentru asemenea întrebări comprimate ca acestea, dar trebuie să începem de undeva. Astfel, pentru a concretiza abordarea „de sus în jos“, prezentăm direcția celebră și fermă adoptată de Karl Marx în *Prefața* la lucrarea *Ein Beitrag zum Kritiken der politischen Wirtschaft (Contribuții la critica economiei politice)* (1859):

> „În producerea socială a vieții lor, oamenii intră în relații precise care sunt indispensabile și independente de voința lor, relații de producție care corespund unei anumite etape de dezvoltare a forțelor lor de producție materiale. Ansamblul acestor relații de producție constituie structura economică a societății, fundamentul real pe care se ridică o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund anumite forme ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale condiționează procesul vieții sociale, politice și intelectuale în general. Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.“

Indivizii sunt aici niște marionete controlate din culise de interacțiunea forțelor și relațiilor de producție. Societățile au un „fundament

real“ și o „suprastructură“. Marionetele au conștiința a ceea ce fac, dar este vorba de o falsă conștiință derivată din suprastructură și generată de factori situați mai în profunzime. Indivizii gândesc poate în termenii unor legi create de parlamente ai căror membri aleg ceea ce cred ei că este bine și se consideră a fi cei ce creează sistemul juridic și politic. Dar aceste credințe sunt denaturări care maschează realitatea și contribuie la funcționarea acelor forțe ascunse.

Atunci, de ce cad guvernele? *Prefața* lui Marx continuă astfel:

> „Într-o anumită etapă de dezvoltare, forțele de producție materiale ale societății ajung în conflict cu relațiile de producție existente, sau — cu ceea ce nu este decât expresia lor juridică — cu relațiile de proprietate în cadrul cărora au funcționat până atunci. Din forme de dezvoltare ale forțelor de producție, aceste relații devin obstacole. Atunci începe o epocă de revoluție socială. Prin schimbarea bazei economice, întreaga imensă suprastructură este mai mult sau mai puțin transformată cu repeziciune.“

Fără a înceta să urmărim teoria complexă, putem nota că revoluțiile sunt cauzate de conflictul din fundamentul real dintre forțele și relațiile de producție. Structurile se dezvoltă independent de acțiunile pe care le generează și, de vreme ce doar puțini actori sunt conștienți de ele, explicațiile științifice ale schimbării sunt mai profunde decât cele ale actorilor.

> „Când studiem asemenea transformări, trebuie făcută o distincție între transformarea materială a condițiilor economice ale producției, care pot fi determinate cu precizia științelor naturii, și formele juridice, politice, religioase, estetice sau filosofice — pe scurt, formele ideologice prin care oamenii devin conștienți de acest conflict și îl rezolvă prin luptă. Așa cum opinia noastră despre un individ nu se bazează pe ceea ce crede el despre sine, la fel nu putem judeca o asemenea perioadă de transformări după propria sa conștiință; dimpotrivă, această conștiință trebuie explicată mai degrabă prin contradicțiile vieții materiale, prin conflictul existent între forțele de producție sociale și relațiile de producție.“

Cum se face atunci că spectatorul reușește să întrevadă din acest joc mai mult decât actorii săi? *Prefața* doar sugerează un răspuns la această întrebare crucială. Sugerează că la această întrebare cheia poate fi găsită studiind „formele ideologice prin care oamenii devin conștienți de acest conflict și îl rezolvă prin luptă“ și pretinde că, într-un fel sau altul, cauzele ultime, care rezidă în „contradicțiile vieții materiale“, pot fi identificate „cu precizia științelor naturii“. Oricare ar fi metoda implicată, ea nu poate fi una empirică de supunere umilă la testul experienței, de vreme ce conduce spre concluzii ample, ca aceea din fraza următoare:

> „Nici o orânduire socială nu piere înainte de a se fi dezvoltat toate forțele de producție existente în cadrul ei; iar noile relații de producție, superioare, nu apar înainte să se maturizeze condițiile materiale ale existenței lor în sânul vechii societăți.“

Pasajele citate, care în *Prefață* sunt continue, conduc la un plan viguros. Marx însuși nu a fost fidel liniei de gândire pe care ele o exprimă. El declara, de exemplu, în altă parte, că „Oamenii își creează propria lor istorie“, deși adăuga: „dar nu o fac exact așa cum și-ar dori; nu o fac în condiții pe care și le aleg ei înșiși“ (1852, alineatul al doilea). Citită în întregime, opera sa acordă mai multă libertate acțiunii și actorilor decât *Prefața*. Dar, luate separat, enunțurile lapidare pe care le-am citat se potrivesc perfect cu scopurile acestui capitol.

Pasajele de mai sus susțin trei teze diferite, pe care le vom distinge pentru a ne putea referi mai târziu la ele. Prima intră în domeniul *ontologiei* sau a ceea ce este (de la termenul grecesc pentru „ființă“) și întruchipează concepția fundamentală a lui Marx despre lume și funcționarea ei. *Prefața* vorbește despre relații și forțe de producție, despre structura economică a societății și despre suprastructura ei juridică și politică. Se referă la conflicte și contradicții care generează transformări. Identifică o direcție cauzală care acordă prioritate „fundamentului real“ asupra „formelor juridice, politice, religioase, estetice sau filosofice — pe scurt, formelor ideologice“ prin care oamenii devin conștienți de conflictele subiacente. Aceste elemente și relații ascunse sunt prezentate ca formând realitatea lumii sociale. Ele determină conștiința actorilor și, probabil, acțiunile lor. Această realitate aparține domeniului independent pe care îl cercetează știința, exterior conștiinței și anterior opiniilor despre el. O astfel de ontologie care include lumea socială în ordinea naturală este denumită naturalistă.

Cea de-a doua teză intră în domeniul *metodologiei*. Dacă lumea socială funcționează în felul descris, atunci este nevoie de o metodă științifică ce poate identifica realitatea, absentă sau denaturată în conștiința actorilor, și care poate conduce la explicații cauzale. Referirea la „precizia științelor naturii“ arată clar că Marx, punând accentul pe condițiile materiale și pe forțele de producție materiale, este adeptul unei metode științifice unitare și al unei unice noțiuni de explicație, care să servească tuturor științelor. Metoda exactă și noțiunea de explicație vizată nu sunt specificate aici dar, de vreme ce urmează să identifice structurile ascunse care determină formele ideologice și deci conștiința de

sine a actorilor, ambele vor fi controversabile. Până una alta, de vreme ce metoda urmează să fie modelată după științele naturii, o putem denumi și pe ea naturalistă.

În al treilea rând, textul lui Marx cuprinde implicit teze ce aparțin *epistemologiei* sau teoriei cunoașterii (*episteme* este termenul grecesc pentru cunoaștere). „Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.“ Cum poate atunci Marx sau oricine altcineva să cunoască realitatea lumii sociale? Cum pot specialiștii în științe sociale să se elibereze de formele ideologice care denaturează optica tuturor oamenilor, inclusiv pe a lor? Astfel de întrebări incomode se divid în două grupe. O grupă este perfect generală și reclamă o explicație despre modul în care putem în genere cunoaște ceva despre lume. Tradițional, o asemenea explicație sau „teorie a cunoașterii“ începe prin a defini „cunoașterea“, de exemplu, ca fiind „credință adevărată și întemeiată“, găsește o clasă de fapte care sunt dincolo de orice îndoială, de exemplu fapte de observație, și arată cum putem construi întemeiat pe o asemenea bază. Dar este departe de a fi clar că în acest fel putem dobândi cunoașterea structurilor ascunse; în plus, după cum vom vedea, mulți epistemologi contemporani au indicat obiecții radicale abordării tradiționale. Deocamdată să notăm că există o a doua grupă, ce conține întrebări particulare ce se ivesc atunci când facem din conștiința umană și acțiunea umană obiectul științei. Cunoașterea despre noi înșine, despre gândurile și acțiunile noastre este oare de același tip cu cunoașterea despre pământul de sub picioarele noastre și despre lumea materială? Înțelegerea pe care o au jucătorii despre jocurile vieții sociale s-ar putea dovedi total diferită de cunoașterea cuprinsă în explicațiile omului de știință despre lumea naturală.

După ce am făcut aceste distincții, ne putem întoarce la întrebarea inițială. Structura determină acțiunea sau acțiunea determină structura? *Prefața* lui Marx se plasează hotărât de partea structurii ca fiind factorul determinant. Să examinăm atunci un răspuns opus acestuia, dar la fel de viguros. John Stuart Mill este cel mai bine cunoscut prin eseul său *On Liberty* (1859) (*Despre libertate*), o strălucită pledoarie pentru libertatea individuală împotriva oricăror îngrădiri politice și sociale, pe temeiul că „singura libertate care își merită numele este cea prin care urmărim propriul nostru bine în felul nostru propriu“. *Despre libertate* vorbește în favoarea liberalismului, o formă de conștiință pe care *Prefața* lui Marx o plasează în suprastructură și o explică în termeni structurali. La Mill nu întâlnim așa ceva. Într-o societate deschisă în care individualitatea înflorește, progresul vine din gândirea critică și convingerea rațională. Această viziune liberală este prezentă în toate operele

sale și este însoțită de negarea existenței vreuneia dintre acele forțe sociale despre care vorbește Marx.

În *System of Logic* (1843) (*Sistem de logică*), Mill oferă o „viziune coerentă a principiilor de punere la probă și a metodelor cercetării științifice“, cum se exprimă el în subtitlu. Această lucrare viguroasă este împărțită în șase cărți, care împreună oferă până în prezent cea mai bună explicație generală pentru ceea ce eu voi numi Știința pozitivă, mai ales așa cum este folosit acest termen în științele sociale. Primele cinci cărți expun logica deductivă și inductivă a științelor în general, dar mai ales a științelor naturii. Cartea a VI-a este intitulată „Despre logica științelor morale“ și discută despre psihologie și despre științele sociale, înfățișând aici, într-adevăr, o „viziune coerentă“. Capitolul 7 al Cărții a VI-a se deschide cu această declarație răsunătoare:

> „Legile fenomenelor societății sunt și nu pot fi altceva decât legile acțiunilor și pasiunilor oamenilor uniți în cadrul unei forme sociale. În starea de societate, oamenii rămân totuși oameni; acțiunile și pasiunile lor se supun legilor naturii umane individuale. Când ajung să trăiască împreună, oamenii nu se transformă într-un alt tip de substanță, cu proprietăți diferite, așa cum hidrogenul și oxigenul sunt diferite de apă, sau hidrogenul, oxigenul, carbonul și azotul sunt diferite de nervi, mușchi și tendoane. Oamenii nu au în societate alte proprietăți decât cele ce derivă din și se rezolvă în legile naturii omului individual.“

Științele sociale trebuie, în concepția lui Mill, să se întemeieze pe „legile naturii individului uman“ pentru că au ca obiect doar „acțiunile și pasiunile oamenilor uniți în cadrul unei forme sociale“. Aceste acțiuni și pasiuni însă „se supun legilor naturii umane individuale“, iar logica științelor morale este cea care ne permite să identificăm aceste legi. Ele cuprind „legile spiritului“ (Capitolul 4) și „legile formării personalității“ (Capitolul 5). Acestea fiind admise, Capitolul 6 se pronunță fără ezitare asupra perspectivelor unei științe sociale astfel concepute:

> „Toate fenomenele societății sunt fenomene ale naturii umane, generate de acțiunea unor circumstanțe exterioare asupra maselor de oameni: astfel încât, dacă fenomenele gândirii, simțirii și acțiunii umane sunt determinate de legi fixe, fenomenele societății nu pot decât să se conformeze și ele unor legi fixe, decurgând din cele precedente.“

Descoperirea acestor legi este „obiectul Științei Sociale“. O dată ce le vom cunoaște, vom putea explica și prezice întreaga istorie a societății, chiar dacă nu vom ști suficient „mii de ani de-acum încolo“.

Comparația cu *Prefața* lui Marx este instructivă. Spre a o face, vom folosi aceleași trei domenii. *Ontologia* este clar diferită. Lipsește la Mill

tot eșafodajul fundamentului real format din forțe și relații economice. În locul acestora avem doar indivizi, cu pasiunile și acțiunile lor sau, mai vag, cu natura umană individuală guvernată de legile spiritului și ale formării personalității. *Metodologia* este doar într-o oarecare măsură diferită. Ambii gânditori susțin că explicația procedează prin identificarea legilor cauzale și a condițiilor în care ele operează. Dar Marx are nevoie de un mod de a pătrunde dincolo de suprastructura conștientă în căutarea mecanismelor care determină conștiința. Mill, care nu crede într-o asemenea dinamică ascunsă, se mulțumește să caute în natura umană sursa regularităților comportamentului uman. Această diferență duce la un dezacord clar în privința strategiei explicației. Mill susține că proprietățile omului în societate „derivă din și se rezolvă în legile naturii omului individual". Conștiința trebuie explicată, după Marx, „prin contradicțiile vieții materiale". Ne vom ocupa îndată de astfel de probleme de strategie. Deocamdată să notăm similitudinea de ansamblu. Ambii gânditori adoptă un naturalism care implică o unică logică a explicației pentru toate științele. Mill, deși se îndoiește că ceea ce Marx numește „precizia științelor naturii" este posibil de atins, spune clar în Capitolul 3 al Cărții VI că:

> „se poate afirma că există știința Naturii Umane, în măsura în care adevărurile aproximative, care cuprind cunoașterea practică a umanității, pot fi degajate drept corolare ale legilor universale ale naturii umane, pe care se sprijină".

Strategiile lor de explicație diferite — una de la structură la acțiune, cealaltă de la acțiune la structură — se leagă de asemenea de o diferență în *epistemologie.* Așa cum vom vedea, Mill aparține direct unei tradiții empiriste care limitează cunoașterea lumii la credințe care își au temeiul în observație. Într-o asemenea optică epistemologică, ambițiile *Prefeței* lui Marx pentru științele sociale sunt total lipsite de acoperire. Nu este singura tradiție sau teorie a cunoașterii rivală din tabăra naturalistă, însă voi lăsa celelalte variante pentru următoarele capitole. Orice teorie științifică ce apelează la structuri ascunse ne datorează o explicație despre cum putem cunoaște asemenea factori determinanți.

Determinismul

Deosebirile relevate dintre Marx și Mill amenință să creeze confuzie asupra problemei incomode a liberului arbitru și determinismului. Se pune deseori întrebarea dacă științele sociale sporesc libertatea umană sau distrug iluzia ei. *Prefața* spune foarte răspicat (indiferent de ceea ce afirmă Marx în alte părți despre oamenii care creează propria lor istorie), că „nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința". Neagă în general științele sociale faptul că oamenii fac alegeri (chiar dacă nu în condiții alese de ei înșiși)? Ei bine, *Prefața* neagă acest lucru într-un mod specific, propunând o ontologie a forțelor economice și sociale care modelează conștiința actorilor și le determină acțiunile. S-ar părea astfel că Mill, refuzând orice apel la asemenea structuri sau forțe, poate argumenta nestânjenit că științele sociale ne ajută în mod activ să ne urmărim propriul bine în felul nostru propriu.

Pe de altă parte, Mill fundamentează științele sociale pe teza că „fenomenele gândirii, simțirii și acțiunii umane ascultă de legi fixe". Cum se poate vorbi de libertatea de a ne urmări propriul bine în felul nostru propriu, dacă toate acțiunile sunt rezultatul unor circumstanțe exterioare omului, supus legilor universale ale naturii umane? Nu cumva, atunci, amenințarea determinismului ia naștere din ideea că există în genere legi științifice care ne guvernează acțiunile? Dacă este așa, cei ce cred în libertatea umană ar trebui să găsească o metodă specifică științelor sociale care să ofere mai multe posibilități de a explica acțiunea decât oferă raportarea la legi cauzale. Cu toate astea, Mill susține exact contrariul. Pentru a evita confuziile ulterioare, vom defini pentru început „determinismul" și vom vedea cum abordează Mill acest subiect.

În primul rând, definit în sens larg, determinismul este teza ce susține că în natură există o ordine cauzală totală: orice eveniment sau stare are o cauză. Ce înseamnă acest lucru? Răspunsurile sunt diferite, variind în funcție de faptul dacă sunt menționate „legile naturii" și dacă relației dintre cauză și efect îi este atribuită „necesitatea". Mecanica și fizica newtoniană vorbesc despre legi absolute ale naturii, universale și necesare în orice loc și timp, și despre forțe ce acționează irezistibil în lumea naturală. Natura este un sistem „determinat" într-un sens foarte tare, care pune probleme serioase oricui presupune că oamenii aleg câteodată ceea ce urmează să se întâmple.

Chiar și așa, nu este evident că libertatea umană este astfel exclusă. Dacă gândim libertatea ca fiind capacitatea de-a face ceea ce dorim, atunci, chiar într-o ordine cauzală totală în care totul se produce cu necesitate, ne putem comporta uneori astfel încât să realizăm ceea ce dorim. În cuvintele lui Thomas Hobbes, despre care vom vorbi mai târziu, „apa are atât libertatea, cât și necesitatea de a curge la vale" (1651, Cap. 21). Voința nefiind un act de voliție, ci „ultima dorință atunci când deliberăm", acționăm liber ori de câte ori ceea ce se întâmplă imediat se potrivește cu ultima noastră dorință. El susține astfel că nu există nici

un conflict între libertate și determinism. Altă afirmație celebră a determiniștilor fără rezerve este că, finalmente, libertatea este conștiința necesității sau acceptarea a ceea ce se întâmplă, care izvorăște din înțelegerea faptului că lucrurile nu se puteau petrece altfel decât se petrec în fapt.

Tema este, după cum se vede, alunecoasă. Dar cei mai mulți gânditori care vor să lase loc alegerii umane nu au fost determiniști într-un sens atât de strict. Totuși, oamenii de știință par în linii mari să susțină un anumit tip de determinism. Nu este un lucru evident, deoarece mulți dintre ei afirmă ori că există un element aleator în natură, ori o nedeterminare în ceea ce putem cunoaște despre natură, chiar și în principiu. Aceasta poate părea o negare a determinismului care lasă loc acțiunii libere. Dar Mill observa că atunci când vorbim de acțiune liberă, nu înțelegem acțiune la întâmplare ori acțiune a cărei explicație ne depășește. El se mulțumea să accepte că acțiunile pot fi deopotrivă integral determinate și integral predictibile. Și totuși susținea neabătut că acțiunea liberă este posibilă, argumentând nu numai că libertatea și determinismul sunt compatibile, ci și că libertatea presupune ordinea cauzală.

Cum a izbutit acest artificiu remarcabil? Mill îl expune în *Sistem de logică*, Cartea VI, Capitolul 2, intitulat „Despre libertate și necesitate“:

> „Concepută în mod corect, doctrina numită «a Necesității Filosofice» este, simplu spus, aceasta: că, fiind date motivele care sunt prezente în mintea unui individ și date fiind de asemenea caracterul și dispoziția individului, modul în care el va acționa ar putea fi inferat fără greș; că dacă am cunoaște persoana în totalitate și am cunoaște toți stimulii care acționează asupra sa, am putea prevedea comportamentul său cu aceeași certitudine cu care putem prezice un eveniment fizic.“

El arată apoi că „noi nu ne simțim mai puțin liberi pentru că cei ce ne cunosc îndeaproape știu bine cum vom acționa într-o anumită situație“. Nevăzând nimic de speriat în legătură cu determinismul, el continuă deci să argumenteze că, deși un individ acționează întotdeauna în virtutea caracterului său, care s-a format în anumite circumstanțe, „propria sa dorința de a-l modela într-un anume fel este una din acele circumstanțe, și în nici un caz una din cele mai puțin influente“. Căci „suntem la fel de capabili să ne modelăm caracterul pe cât sunt și alții capabili să ni-l modeleze“.

Speranța lui Mill este că, dacă eliminăm din evenimente necesitatea datorată gândirii în termeni de structură și forțe, nu avem de ce să ne temem de ideea că acțiunea umană este previzibilă. Ba chiar, cu cât lumea este mai previzibilă și cu cât știința ne ajută mai mult să o prevedem, cu atât vom ști mai bine cum să dobândim ceea ce prețuim. Este acesta un truc sofistic? Nu este momentul să ne întrebăm acum. Deocamdată, trebuie să observăm că determiniștii pot fi în dezacord asupra analizei cauzalității. Mill nu este singurul determinist care neagă faptul că efectele sunt impuse sau determinate necesar de cauzele lor. El susține că legile naturii sunt doar regularități care permit predicții demne de încredere. Dacă are dreptate în această privință și dacă are dreptate considerând că libertatea este astfel salvată, iată niște întrebări pe care le vom mai întâlni.

Prefața lui Marx este mai riguros deterministă, dar nu sunt sigur că există o viziune consistentă care se degajă din toate lucrările sale considerate împreună. Și cred că nici principalii marxiști nu au fost siguri. Pe de o parte, materialismul istoric, interpretat în mod științific, pare să aibă în vedere o dezvoltare inevitabilă a forțelor și relațiilor de producție care nu lasă loc pentru inițiativele umane conștiente. Pe de altă parte, Marx a publicat un manifest, iar partidul comunist și-a atribuit adesea un rol de avangardă în accelerarea istoriei sau chiar, precum în cazul revoluției ruse sau al celei chineze, în inspirarea unor mari salturi înainte de la feudalism la socialism. Din când în când, Marx, precum Mill, consideră cunoașterea științifică drept o sursă de putere care generează schimbări. Aici însă vreau să atrag atenția asupra încă unui contrast dintre Marx și Mill; e vorba de modul cum concep cei doi cauzalitatea. Imaginile cauzale din *Prefață* sunt adesea imagini ale unor mecanisme specifice ce acționează în condiții istorice particulare. „Nici o orânduire socială nu piere înainte ca toate forțele de producție existente în cadrul ei să se fi dezvoltat“. Ceea ce sugerează că necesitatea este proprie nu — sau nu numai — legilor generale și universale, ci și unor forțe de producție particulare și modului lor de acțiune. Iată un motiv în plus pentru care va trebui să reluăm ceva mai încolo ideea de cauzalitate.

Credința naturalistă comună în unitatea științei lasă astfel loc pentru trei dispute. Prima dispută este una *ontologică* privitoare la structură și acțiune, Marx susținând că acțiunea este determinată de structură, iar Mill insistând că toate fenomenele societății derivă din acțiunile și pasiunile indivizilor umani. A doua dispută este *metodologică* și se referă la analiza explicației cauzale. Ideea cheie este cea de necesitate sau cea de simplă regularitate? Este ea asociată generalului, de exemplu, legilor generale ale naturii, sau particularului, de exemplu, unor mecanisme specifice? A treia dispută este *epistemologică,* Mill susținând o viziune empiristă despre cunoaștere ca fiind o problemă de experiență, iar Marx având nevoie de o teorie care să permită cunoașterea unei realități subiacente. Vom urmări mai târziu toate cele trei dispute.

Pentru moment, să facem o recapitulare cu ajutorul Figurii 1.1. „Holismul“ se referă la orice abordare care explică agenții individuali (umani sau nu) prin apel la un întreg mai cuprinzător. „Individualismul“ se referă la orice tip de abordare contrară care explică structurile prin apel la agenții individuali (umani sau nu). (Imediat va ieși la iveală motivul pentru care am scris „Sisteme“ în loc de „Structuri“ în căsuța din stânga sus.) Dacă viziunea *Prefeței* este corectă, atunci explicația merge „de sus în jos“, explicând acțiunile individuale în termeni „holiști“, adică prin raportare la funcționarea unui sistem. Dacă viziunea lui Mill este corectă, atunci se impune „individualismul“, explicația procedând „de jos în sus“, sistemele neavând nici o contribuție independentă sau fiind chiar „reductibile“ la fapte privitoare la agenți individuali. Oricine consideră că atât sistemele, cât și agenții individuali trebuie să figureze în explicațiile lumii sociale are un punct de vedere intermediar față de cele de mai sus. Compromisurile par cât se poate de rezonabile deși, cum vom vedea, ele introduc întrebări dificile despre cum se pot combina aceste elemente. Deocamdată, să observăm că avem și o coloană în dreapta intitulată „Înțelegere“. Ea va forma tema următoarei secțiuni.

	Explicație	Înțelegere
Holism	Sisteme	
Individualism	Agenți	

Figura 1.1

Înțelegerea

Disputa principală între abordarea „de sus în jos“ și cea „de jos în sus“, așa cum a fost prezentată până acum, nu este specifică științelor sociale. Așa cum nu sunt nici problemele de ontologie, metodologie și epistemologie care o însoțesc. Asta pentru că Marx și Mill erau amândoi gânditori naturaliști care credeau că, de vreme ce oamenii și societățile aparțin ordinii naturale, o metodă unică, definită în sens larg, se potrivește tuturor științelor. Există însă o tradiție rivală care îmbrățișează o viziune profund diferită a societății, a vieții umane și a acțiunii sociale. „Înțelegerea“ promite o alternativă radicală la „Explicație“.

Această tradiție rivală năzuiește către științe sociale „interpretative“ sau „hermeneutice“ (de la termenul grecesc *hermeneus*, interpret). Teza sa centrală este că lumea socială trebuie înțeleasă din interior și nu explicată din afară. În loc de a căuta cauzele comportamentului, trebuie să căutăm semnificația acțiunii. Acțiunile își dobândesc semnificația de la ideile și regulile împărtășite ale vieții sociale și sunt săvârșite de către actori care prin ele țintesc la ceva. Semnificațiile —termen versatil și ambiguu care ne va crea mari dificultăți — se întind de la ceea ce este intenționat în mod conștient și individual până la ceea ce este semnificativ în mod general și deseori involuntar. Interacțiunea acestor elemente ne va ajuta să completăm coloana dreaptă a Figurii 1.1.

Această abordare își are originea în reflecțiile asupra caracterului istoriei, în special cele hegeliene, și asupra scrierii istoriei. Îl voi lua ca reper pe Wilhelm Dilthey (1833-1911), gânditor idealist german. Dilthey considera „semnificația“ drept „categoria specifică vieții și lumii istorice“. Viața omului, scria el, poate fi înțeleasă numai cu ajutorul unor categorii care nu se aplică cunoașterii lumii fizice, precum cele de „scop“, „valoare“, „dezvoltare“ și „ideal“ — aspecte ale „semnificației“. Spre deosebire de individualiștii ce aparțineau aceleiași tradiții, Dilthey susținea că unitatea vieții poate fi înțeleasă numai cu ajutorul semnificației pe care părțile individuale o au pentru înțelegerea întregului. Dar „întregul“ nu este exterior umanității. „Viața nu înseamnă nimic altceva decât ea însăși. Nimic din ea nu trimite la o semnificație de dincolo de ea“ (1926, vol. VII, p. 224).

Vom amâna introducerea adecvată la „Înțelegere“ pentru Capitolul 7, spunând aici doar ceea ce este necesar pentru a completa Figura 1.1. Interpretând „Structura“ drept „Sisteme“ în căsuța din stânga sus, am ales un termen care se aplică fără probleme și lumii naturale. Ni se ivesc în minte imagini ale sistemelor mecanice, precum soarele și planetele, electromotoarele sau ceasornicele, sau imagini organice ale stupilor de albine, coloniilor de termite sau ale corpului uman. Mai abstract, ne vin în minte sistemele computaționale, sistemele informatice sau sistemele de numere. Holiștii fac adesea asemenea analogii pentru a explica cum funcționează sistemele sociale, dar individualiștii refuză să le accepte. Pentru disputa corespunzătoare din coloana dreaptă trebuie să interpretăm „Structura“ într-un sens diferit. Ce concept analitic surprinde cel mai bine ideea vieții sociale ca o țesătură de semnificații? Să ne amintim remarca lui Marx despre „formele juridice, politice, religioase, estetice sau filosofice — pe scurt formele ideologice“ prin care oamenii devin conștienți de conflictele subiacente. Toate aceste forme pot fi gândite ca niște structuri de reguli. Există reguli juridice în sensul de legi, dar și de practici juridice. Există reguli politice — statute și con-

venții politice. Regulile religioase definesc și reglementează religii organizate. Regulile estetice circumscriu cultura; iar regulile „filosofice“ putem spune că îmbrățișează convingerile morale ale oamenilor și modul lor comun de a gândi în general despre ei înșiși, despre lume și locul lor în ea.

Regulile nu trebuie privite numai ca articole ale unor coduri. Ele sunt încorporate de asemenea în instituții și practici sociale, formând astfel o „structură“ într-un mod mai palpabil decât dacă sunt considerate în mod abstract. Ne vom inspira din filosofia recentă pentru a găsi noțiunea care întruchipează cel mai bine această idee. Ludwig Wittgenstein folosește în mod fertil noțiunea de „joc“ pentru a discuta acțiunea umană în *Philosophical Investigations* (*Investigații filosofice)* (1953). Regulile unui joc nu doar reglează modul în care el este jucat, ci și, mai important, definesc sau constituie însuși jocul. Oamenii vor fi pescuit și înainte să existe reguli care să reglementeze această activitate; dar nu ar fi putut juca șah fără a avea reguli. Mutările unui joc nu au sens decât în cadrul unor reguli, așa cum, de exemplu, cuvintele au sens doar în cadrul unui limbaj și al unor practici de comunicare. Deși conceperea activităților sociale ca „jocuri“ nu se va clarifica decât în următoarele capitole, ea sugerează intuitiv ceea ce am dorit pentru căsuța din dreapta sus. În parte sugerează că jocurile sunt o particularitate umană și socială și astfel că Înțelegerea se poate dovedi a implica o negare a naturalismului.

Ce legătură există între instituțiile și practicile vieții sociale și actorii umani care participă la ele? Un răspuns holist ne-ar spune că jucătorii sunt absorbiți în jocuri. Dacă actorii, cel puțin în calitatea lor socială, doresc, cred și în consecință acționează doar în modul în care este așteptat din punct de vedere social să acționeze, atunci nu au nevoie de o înțelegere separată. Dacă, de exemplu, ei sunt doar purtătorii unor roluri sociale, care derivă în întregime din poziții sociale determinate și care dictează tot ceea ce fac jucătorii rolurilor, atunci înțelegerea poate proceda în întregime „de sus în jos“, așa cum o teorie a sistemelor pură ar proceda în cazul explicației. Prezența semnificației nu ar face structurile mai puțin constrângătoare în acest caz decât în celălalt, chiar dacă semnificația nu generează acțiunea așa cum cauza generează efectul.

Dimpotrivă, o abordare pur individualistă va inversa direcția și va proceda „de jos în sus“. Dacă semnificațiile sunt inițial subiective și devin intersubiective doar prin acord reciproc, este nevoie de o explicație contrară a înțelegerii. Jucătorii construiesc jocurile vieții sociale, poate în spiritul contractului social postulat adesea pentru a explica ordinea morală și politică. În cuvintele lui Jon Elster, un individualist convins:

> „Unitatea elementară a vieții sociale este acțiunea umană individuală. A explica instituțiile sociale și schimbarea socială înseamnă a arăta cum apar ele ca rezultat al acțiunii și al interacțiunii indivizilor.“ (1989(a), p.13)

Sau și mai răspicat: „Nu există societăți, ci doar indivizi care interacționează“ (1989(b), p. 248). Să scriem deci „Actori“ în căsuța din dreapta jos.

La fel ca atunci când am oferit alternativa categorică între „Sisteme“ și „Agenți“, cititorii vor sugera cu siguranță un compromis. Regulile jocului îi constrâng pe jucători, dar le și dau posibilitatea să-și urmărească propriile scopuri. Jucătorii își fac propria istorie, în parte creându-și propriile reguli, dar nu o fac în condiții alese în întregime de ei înșiși. Acțiunea poate presupune structura și totuși o poate și modela. Ca și în cazul coloanei „Explicație“, există și aici opțiuni intermediare, care ne obligă să populăm lumea socială atât cu jocuri, cât și cu actori, pentru a o înțelege din interior cu ajutorul ambilor. Pare perfect rațional, dar cu toate astea vom întâmpina probleme dificile când le vom combina.

Completând matricea vom obține Figura 1.2.

	Explicație	Înțelegere
Holism	Sisteme	„Jocuri“
Individualism	Agenți	Actori

Figura 1.2

Dacă sunt permise puncte de vedere intermediare față de cele demarcate de linia orizontală, amestecând astfel orientările „de sus în jos“ și „de jos în sus“, ce se poate spune despre linia de separație verticală? Diferența dintre „Agenți“ și „Actori“ necesită examinare, iar cea dintre „Sisteme“ și „Jocuri“ nu pare nici ea constrângătoare. Chiar dacă Explicația și Înțelegerea se dovedesc a fi complet distincte, ce-ar fi dacă am lua câte ceva din fiecare? Ei bine, deocamdată să gândim „Agenții“ drept indivizi și „Sistemele“ ca structuri privite dintr-o perspectivă naturalistă, iar „Actorii“ ca indivizi și „Jocurile“ ca structuri privite dintr-o perspectivă interpretativă. După ce vom examina aceste perspective separat, ne vom putea gândi la combinarea lor. Deocamdată să tratăm Fi-

gura 1.2 ca pe un instrument sugestiv de a pune problemele structurii și acțiunii, și nu ca pe o sursă directă de răspunsuri.

Planul cărții

Cartea este organizată în consecință, având ca temă principală Explicația și Înțelegerea și ca temă secundară Holismul și Individualismul. Următoarele trei capitole examinează câteva abordări principale ale Explicației și le aplică lumii sociale. Capitolul 2 începe cu secolul al XVII-lea și privește problema clasică a rolului rațiunii și al experienței în descoperirea modului în care lumea funcționează. Examinează speranțele raționaliste de a da în vileag ordinea cauzală a naturii, concepută ca un angrenaj de roți și arcuri care pun în mișcare un sistem mecanic. Capitolul 3 oferă replica empirismului clasic și continuă prin a emite un manifest pentru știința pozitivă. Discuția se concentrează apoi asupra unui paragraf din Milton Friedman despre Economia pozitivă. Capătă astfel sens „metoda ipotetico-deductivă", dar se ridică probleme acute despre rolul teoriei în știință. Capitolul 4 găsește rădăcina acestor dificultăți în opinia greșită după care cunoașterea ar avea nevoie de „fundamente". Sugestia că *toate* pretențiile de cunoaștere implică interpretarea experienței ne conduce, *via* Karl Popper, spre pragmatism și apoi spre ideile la modă despre „paradigme". Dar, deși în prezent dispunem de câteva abordări ale Explicației, nici una nu se impune astfel încât științele sociale să o poată adopta fără rezerve.

Ne vom opri apoi asupra disputei „verticale" dintre Holism și Individualism. Capitolul 5 pune la încercare „Sistemele" din căsuța din stânga sus a Figurii 1.2. Începe cu ambițioasa pretenție că faptele sociale au explicații „funcționale", care reduc agenții umani la zero. Dar se întoarce imediat la ideea mai modestă că societatea nu este doar o sumă de indivizi. Chiar și această formulare este pusă în discuție în capitolul 6, exemplul ales să reprezinte Individualismul — „Agenții" din căsuță din stânga jos — fiind analiza acțiunii propusă de Teoria alegerii raționale și de Teoria jocurilor. Ultima a devenit aproape un instrument indispensabil pentru specialiștii științelor sociale, drept care am expus-o în ceea ce are esențial, fără a presupune din partea cititorului cunoștințe prealabile. Însă rămâne nerezolvată o problemă serioasă privitoare la analiza normelor sociale.

Disputa „verticală" trece apoi la coloana „Înțelegere" din Figura 1.2. Capitolul 7 reia teza după care Semnificația este „categoria specifică vieții și lumii istorice". Pentru a o delimita mai bine, apelăm la concepția lui Max Weber despre înțelegerea acțiunii sociale și în special la analiza weberiană a raționalității. Dacă o vom compara cu ideile lui Wittgenstein despre actorii sociali care respectă reguli și despre acțiune ca mișcare în cadrul unui joc, ne vom găsi în căsuța din dreapta sus a Figurii 1.2, cu „Jocurile" radical diferite de cele jucate de agenții raționali ai Teoriei jocurilor. Capitolul 8 se ocupă de „Actorii" individuali din căsuța din dreapta jos, care joacă jocurile vieții sociale fără a fi complet absorbiți. Ei pot fi priviți ca jucând roluri sociale sau, invocând o analogie instructivă, jucând roluri dramatice. Este sau nu așa? Întrebările dificile despre identitatea socială devin încă mai dificile dacă luăm în considerare problema filosofică a identității personale.

Capitolul 9 reia tema principală în lumina a ceea ce a fost discutat. Întrebările anterioare despre normele sociale ar putea eventual primi un răspuns combinând un *homo economicus* revizuit cu un *homo sociologicus* revizuit. Ceea ce sugerează o reconciliere generală între Explicație și Înțelegere. Dar sfârșitul fericit este amânat de sugestia că lumea socială este *construită* din interior într-un mod total străin lumii naturale. În acest caz, științele sociale trebuie să se bazeze pe intersubiectivitate, în timp ce științele naturii au aspirat dintotdeauna spre o cunoaștere obiectivă.

Este atunci Înțelegerea logodită inevitabil cu o formă de relativism, în bine sau în rău? Capitolul 10 ia această întrebare ca pe un pretext spre a se întreba dacă neutralitatea valorică în științele sociale este posibilă sau dezirabilă. Weber este amintit aici din nou, de această dată pentru a prezenta concepția oficială că, deși științele sociale sunt obligate să fie „valoric relevante", ele pot și trebuie să fie practicate într-o modalitate „valoric neutră". Dar, cu cât ne gândim mai mult la această orientare, cu atât mai greu devine ea de susținut. Capitolul 11 lărgește în consecință discuția. Problema „altor euri" implică alte forme de relativism, așa cum apare clar când luăm în considerație încercarea antropologilor de a înțelege alte culturi. Sunt examinate limitele posibile ale relativismului, în căutarea unei ieșiri din bine-cunoscutul „cerc hermeneutic".

Capitolul final meditează asupra a ceea ce am descoperit în această călătorie pe care este acum timpul să o începem.

Capitolul 2

DESCOPERIREA ADEVĂRULUI: CALEA RAȚIONALISTĂ

Francis Bacon, deseori salutat drept părintele metodei științifice moderne, distingea două căi de descoperire a adevărului. În *First Book of Aphorisms (Prima carte de aforisme*), publicată în 1620, el declara:

> „Există și pot exista doar două căi de căutare și descoperire a adevărului. Una din ele zboară de la simțuri și lucrurile particulare la axiomele cele mai generale, și de la aceste principii, al căror adevăr îl consideră stabilit și imuabil, trece la judecată și la descoperirea axiomelor medii. Această cale este acum la modă. Cealaltă derivă axiomele din simțuri și lucrurile particulare, printr-o ascensiune graduală și neîntreruptă, până ajunge la axiomele cele mai generale. Aceasta este adevărata cale, neîncercată încă."

Adevărul ce urma a fi căutat era adevărul despre natură, înțeleasă ca universul creat și populat de Dumnezeu. Ambele căi erau căi de descoperire a ordinii adevărate a naturii prin aplicarea științifică a Rațiunii. Ele se diferențiau clar în ceea ce privește analiza Rațiunii și modul ei de aplicare, dar erau în acord asupra proiectului, acela de a construi o nouă știință bazată pe adevăruri absolut certe. Noile idei despre Rațiune erau însoțite de noi idei despre natură și conduceau la idei noi despre natura umană și societate.

Începem din secolul XVII pentru că atunci s-a format lumea intelectuală modernă. Revoluția științifică era deja în plină desfășurare. În astronomie, de exemplu, telescoapele folosite de Kepler și Galilei desființaseră sferele de cristal, despre care se credea odată că se rotesc în jurul Pământului. Dar a fost nevoie de ceva timp pentru ca gânditorii să realizeze că noua știință era în mod atât de sistematic în dezacord cu cea veche, încât nimic nu mai putea fi considerat de la sine înțeles. În vechea poveste despre cer și Pământ, totul avea o semnificație, un scop, o rațiune, o funcție și o cauză, astfel încât și povestea căpăta un sens de la un cap la celălalt. În cea nouă, pe măsură ce s-a înfiripat, universul era un sistem ordonat mecanic, ca un ceasornic perfect. Știința putea descoperi cauzele și funcțiile părților sale fără să se intereseze de scopul sau semnificația întregului. Firește, divorțul dintre cauze și semnificație nu a fost imediat. Până la urmă, un ceasornic perfect este proiectat de un ceasornicar perfect pentru un scop. Dar noul concept al Rațiunii a condus curând la acest divorț modern.

Momentul simbolic (în retrospectivă) a fost acela în care René Descartes (1596-1650) a marcat „prima cunoștință" sau primul punct de plecare cert pentru noua sa filosofie cu celebrele cuvinte *cogito, ergo sum*, traduse de obicei „gândesc, deci sunt". Ele se regăsesc în ale sale *Meditații despre filosofia primă*, publicate în 1641, în care s-a apucat să întemeieze întreaga cunoaștere pe adevăruri de bază și principii accesibile minții raționale. Dacă își elibera mintea de toate ideile preconcepute și de tot ceea ce acceptase pe baza autorității, ar putea fi sigur de ceva? Da, pura reflecție garanta că există cel puțin o minte care reflectează, anume a sa. Garanta de asemenea un principiu evident prin sine — că orice este evident este și adevărat. Cum „prima filosofie" conținea și cunoștința privind existența lui Dumnezeu, nu se intenționa nici un conflict între știință și religie. Dar, în același timp, retrăgând autorizația Rațiunii de la toate instanțele cu autoritate tradiționale și acordând-o oricărui individ care reflectează și are mintea deschisă, Descartes a pregătit terenul științei seculare, care este neutră în probleme de semnificație și valoare.

Științele „morale" și sociale nu s-au format în mod serios decât la jumătatea secolului XVIII. Dar s-au format pe un fundal de gândire științifică revoluționară despre natură, hotărâtor pentru modul în care s-au dezvoltat. În special naturalismul este captivant, dacă, așa cum spunea La Mettrie în instructiva sa carte *L'Homme Machine (Omul mașină)* (1747):

> „Omul nu a fost plămădit dintr-un lut special; Natura nu a folosit decât un singur aluat, în care a variat doar fermentul."

Starea de spirit a fost surprinsă de memorabila întrebare din lucrarea lui Condorcet *Schiță a unui tablou istoric al progreselor spiritului omenesc* (1795):

> „Singurul temei al opiniilor în științele naturii este ideea că legile generale care guvernează fenomenele universului sunt necesare și constante. De ce ar fi acest principiu mai puțin adevărat pentru dezvoltarea facultăților intelectuale și morale ale omului decât pentru alte operații ale naturii?" (1795, Partea X)

Așa cum sugerează Bacon, mult timp s-au purtat dispute în legătură cu caracterul Rațiunii și cu metoda adecvată în știință. Cea pe care o menționează Bacon are loc între cei ce pornesc de la „cele mai generale axiome", cunoscuți astăzi drept raționaliști, și cei ce pornesc de

la „simțuri și lucrurile particulare“, cunoscuți drept empiriști. Raționalismul nu se mai bucură de prea multă trecere, dar rămâne important pentru încercarea sa de a da gândirii teoretice sarcina de a identifica structuri și legi ascunse, așa cum vom arăta în acest capitol. Empirismului i-a mers mai bine în ultimul timp și va fi examinat în următorul capitol sub titlul Știința pozitivă. Hotărâtor pentru ambele capitole, cele două căi de descoperire a adevărului ale lui Bacon prezumă amândouă că pentru cunoașterea științifică se poate găsi un fundament ferm și imuabil de adevăruri pe care ea să se edifice. Ambele devin vulnerabile dacă nu există un asemenea fundament — idee mai recentă de ale cărei implicații ne vom ocupa în Capitolul 4.

Rațiunea în căutarea ordinii ascunse

Prima cale despre care vorbește Bacon „zboară de la simțuri și de la lucrurile particulare“ în căutarea „celor mai generale axiome“. Poate că pare anapoda. De ce să nu pornim de la ceea ce este evident, de la percepție și de la experiența lucrurilor particulare căpătată cu ajutorul simțurilor? Cel mai general răspuns este că această primă cale își propune să dezvăluie secretele ordinii naturale care se află dincolo de puterile observației umane. Revoluția științifică a adus cu ea o viziune nouă asupra naturii, ca sistem de mase în mișcare, acționate de forțe mecanice și guvernate de legi eterne. Isaac Newton putea vedea cum cad merele, dar nu putea observa forța gravitației despre care pretindea că este cauza căderii lor. Descartes susținea că spațiul se conformează geometriei analitice, numită astăzi, în onoarea sa, carteziană. El nega, însă, că noi cunoaștem aceste proprietăți matematice ale spațiului prin experiență senzorială. Le cunoaștem, spunea el, pentru că intuiția rațională garantează adevărul unor axiome de bază și a tot ceea ce decurge din ele. Ceea ce reclamă o teorie a cunoașterii în care mintea nu trebuie să se bazeze doar pe simțuri, căci astfel nu ar putea sesiza realitățile ordinii naturale. Aceasta este singura cale prin care cineva care crede în forțe și structuri inobservabile poate justifica pretenția de a le cunoaște. Pentru a o înțelege mai bine, să începem cu noua viziune a naturii în general, înainte de a trece la structurile și forțele sociale sau psihologice.

Imaginea populară a lumii în secolul XVII o arată asemănătoare unui ceasornic. Putem spune cât este ceasul uitându-ne la cadranul și la limbile sale, dar asta nu ne dă nici un indiciu asupra modului cum funcționează. Pentru a descoperi de ce se învârt limbile, trebuie să ridicăm capacul ceasornicului și să-i studiem arcurile și rotițele. Arcurile pun în mișcare rotițele, care la rândul lor mișcă limbile. În această analogie, cele cinci simțuri se limitează la cadranul ceasului, iar observația nu poate face altceva decât să descrie mișcările limbilor. Arcurile și rotițele sunt ascunse simțurilor, drept pentru care avem nevoie de altă cale pentru a le putea cunoaște.

Această imagine se regăsește, printre altele, într-o delectabilă carte a lui Bernard de Fontenelle (1657-1757), *Pluralitatea lumilor,* (1686), scrisă pentru a prezenta cititorului obișnuit acele părți ale noii astronomii care erau „cele mai Probabile, Uniforme și Distractive“. Astronomia era aleasă în parte pentru că era sursa unor descoperiri uimitoare, în parte pentru că se preta noilor idei matematice, precum geometria analitică a lui Descartes, și astfel putea ilustra noua filosofie. (În secolul XVII nu se făcea o deosebire între filosofie și știință.) De Fontenelle era un admirator fervent al lui Descartes, iar cartea sa prezintă meritele ideilor carteziene. Cartea are forma unui dialog pe parcursul a cinci seri, între un Filosof și o Contesă dornică de cunoaștere. Pasajele următoare sunt din „Prima seară“. Cei doi încep cu o altă populară analogie a timpului despre cercetarea științifică, aceea de a căuta în spatele scenei de teatru pentru a descoperi cum se produc efectele speciale.

Filosoful tocmai remarcase că „adevăratul vostru Filosof nu va crede ceea ce vede și într-una face presupuneri despre ceea ce nu vede, ceea ce nu cred că este o viață de invidiat“. Și continuă:

> „Îmi imaginez că Natura seamănă foarte mult cu un Teatru; de unde stai nu poți vedea Scena așa cum este ea în realitate; dar ea e plasată în mod ingenios, Roțile și Mișcările lor sunt ascunse, pentru a face Reprezentația mai agreabilă. Și nici nu îți bați capul pentru a ști cum sau prin ce mijloace sunt mișcate Mașinăriile, deși cu siguranță un mașinist aflat în fosa teatrului se preocupă de ceea ce nu vă privește pe dumneavoastră; lui îi place mișcarea și știe de ce anume depinde ea și cum se petrece. Mașinistul este asemenea unui Filosof, deși rolul Filosolului este mai greu, Mașinăriile Teatrului nefiind nici pe departe așa de stranii precum cele ale Naturii, care ascunde atât de bine privirii Roțile și Arcurile sale, încât de amar de vreme ne tot dăm cu părerea despre mișcarea Universului.“

Comparația cu teatrul era de actualitate, deoarece la Versailles tocmai se construise un teatru superb, care era renumit pentru ingeniozitatea culiselor sale. Ceea ce îl face pe Filosof să își imagineze „Bătrânii Înțelepți“ șezând în sală și încercând să explice mecanica unei scene în care carul lui Faeton este ridicat în aer de vânturi. Bătrânii Înțelepți oferă numeroase explicații. Unii spun că este tras în sus de o „Virtute Magnetică ascunsă“, alții că „iubește în secret tavanul teatru-

lui“ și sumedenie de alte fantezii extravagante. „Dar atunci vine Domnul Descartes împreună cu alți câțiva moderni“ și dezvăluie faptul că Faeton este ridicat de niște frânghii cu ajutorul unei contra-greutăți ascunse. Astfel, „oricine vrea să vadă Natura așa cum este ea realmente, trebuie să stea în spatele Scenei Teatrului“.

> „Înțeleg, spuse Contesa, că Filosofia a devenit acum foarte Mecanică.
>
> Atât de mecanică, am spus, încât mi-e teamă că în curând ne va fi rușine cu ea; Lumea este în mare așa cum e Ceasornicul în mic; care este foarte precis și depinde doar de orânduirea justă a diverselor părți ale mișcării. Dar, spuneți-mi vă rog, Doamnă, nu aveați înainte o Idee mai sublimă despre Univers? Nu credeți că atunci îl cinsteați mai mult decât merita? Pentru că majoritatea îl prețuiește mai puțin de când pretinde că îl cunoaște.
>
> Eu nu sunt de părerea lor, spuse ea, îl prețuiesc mai mult de când știu că se aseamănă unui ceasornic și, cu cât este mai clară și mai simplă ordinea Naturii, cu atât îmi pare mai demnă de admirație.“

Aceste replici marchează o ruptură categorică între o schemă științifică mai veche care vorbea, de exemplu, de „Virtuți Magnetice“, și una modernă care „a devenit foarte mecanică“. Diferența esențială este că „Virtutea“ implică ideile de scop, semnificație și funcție adecvată, care aparțin unei cosmologii mai vechi în care orice lucru își avea rolul său în ordinea morală a cosmosului. Aceasta este o îmbinare a învățăturii aristotelice și a celei creștine, pe care revoluția științifică începea să o surpe. Astfel, a deveni „foarte mecanică“ însemna a se dispensa de orice cu excepția ordinii cauzale, cel puțin pentru scopurile științei, astfel încât explicația științifică să poată fi formulată în întregime în termeni de cauze, efecte și legi obiective ale naturii care le conectează. În particular, noua metodă științifică nu avea nevoie de o referință directă la scopul lui Dumnezeu pentru a explica felul în care o stare a lumii naturale conduce la alta.

Schimbarea radicală nu s-a petrecut dintr-o dată. Descartes însuși susținea că un ateu nu ar putea fi un bun om de știință, deoarece cunoașterea științifică depindea de înțelegerea naturii drept creație a lui Dumnezeu, care i-a stabilit ordinea. Imaginea ceasornicului se află pe muchia dintre vechi și nou. Mișcarea limbilor ceasornicului este generată de un mecanism ascuns în spatele cadranului și poate fi explicată desfăcând capacul și urmărind rotițele și arcurile. Ceea ce este într-adevăr „foarte mecanic“. Dar explicația va fi oarbă dacă omite să includă faptul că un ceasornic este făcut pentru a arăta ora. Contesa găsește noua ordine a naturii „mai demnă de admirație“ pentru că arată cum

mașinăria naturii îi servește cu eleganță scopul. Un ceasornic funcționează prin „cauze eficiente“ pentru a servi „cauza finală“, scopul pentru care ceasornicarul l-a construit. Această dualitate a făcut posibilă concilierea între noua știință și religie și a rămas parte integrantă a gândirii științifice pentru încă cel puțin un secol.

Totuși ruptura decisivă se produsese. Cu cât era mai detaliată și completă explicația funcționării unei mașinării, cu atât mai puțin conta de ce exista aceasta. Fiecare stare a unui ceasornic perfect este efectul stării anterioare și cauza celei următoare, date fiind legile cauzale ale funcționării sale, care pot fi formulate fără a aminti nimic despre scopuri. Dacă natura este un ceasornic perfect, atunci ea funcționează la nesfârșit în acest mod complet predeterminat, iar știința poate uita că Dumnezeu a creat-o, fără îndoială, și a pus-o în mișcare. Este ca și cum Dumnezeu ar fi spus „Declar acest univers deschis“ și apoi l-ar fi părăsit. Întrebările despre scopul pentru care există lumea s-au separat din ce în ce mai mult de întrebările despre modul în care ea funcționează, până când ateismul nu a mai reprezentat un dezavantaj intelectual în știință.

Prima cale a lui Bacon este deci o căutare a legilor universale care guvernează cu necesitate. Această viziune este riguros deterministă, Rațiunea având sarcina de a reproduce o ordine a lucrurilor în care fiecare eveniment *trebuie* să se petreacă într-un anumit fel, date fiind cauza sa și legile inexorabile ale naturii. Se întrevede astfel o provocare clară pentru credința în liberul arbitru. Descartes însuși sperase să o evite, considerând spiritul sau sufletul ca o substanță imaterială separată de lumea materială și deci negu vernată de legi naturale. Corpul uman se comportă mecanic; spiritul rămâne liber. Dar acest dualism celebru spirit-corp a fost întotdeauna precar. Chiar dacă poate fi apărat din punct de vedere filosofic, este amenințat de îndată ce metodele științelor naturii sunt aplicate naturii umane. Dacă „omul nu este plămădit dintr-un lut special“, iar științele sociale urmează să se conducă după principiul că „legile generale care guvernează fenomenele universului sunt necesare și constante“, provocarea este inevitabilă. Totuși, așa cum am sugerat în ultimul capitol, reconcilierea între libertate și determinism este posibilă. Să amânăm pentru moment această provocare și să aprofundăm ideea științei ca descoperire a structurii ascunse în spatele scenei, sugerată de faptul că „adevăratul vostru Filosof nu va crede ceea ce vede“.

Aparență și realitate

Când spunea că „Natura… ascunde privirii Roțile și Arcurile sale“, de Fontenelle înțelegea nu doar că avem nevoie de telescoape și mi-

croscoape pentru a le vedea. El făcea apel la distincția antică dintre aparență și realitate. Ceea ce aflăm cu ajutorul celor cinci simțuri este clasificat drept „fenomene“ (de la cuvântul grecesc pentru „aparențe“), iar în versiunea lui Descartes fenomenele aparțin spiritului observatorului. „Realitatea“, dimpotrivă, se referă la ceea ce în universul însuși generează fenomenele. Astfel, atunci când spunem că vedem un trandafir roșu, relatăm despre un efect determinat în conștiința noastră de o anumită lungime de undă a luminii (sau, în teoria concurentă, de un aranjament de corpusculi). Efectul poate varia de la observator la observator și s-ar putea să fie mult diferit în cazul animalelor. Descartes susținea că obiectele din natură au proprietățile identificate de fizica matematică, proprietăți ca formă, număr, masă și mișcare, în timp ce datele provenite de la simțuri au proprietăți ce depind de spiritul care le conștientizează, precum culoarea sau mirosul percepute în cazul trandafirului.

Distincția de mai sus ridică o problemă controversată în filosofia percepției. Dar este un mod familiar de a vorbi și ne face imediat să gândim în termenii a două lumi, una „interioară“, mentală și oarecum intimă celui ce percepe, cealaltă „exterioară“, fizică și independentă de el. Descartes însuși scrie în acest fel, privind noua știință a opticii drept o sursă de descoperiri în legătură cu procesul prin care obiectele naturii cauzează percepțiile noastre. Motivul pentru care adevăratul vostru Filosof nu va crede ceea ce vede este că adevăratul vostru Filosof ajunge să considere datele vederii ca fiind distincte de ceea ce le generează. Acest dualism al celor două lumi pare în general foarte convenabil celor care vor să vorbească despre forțe și structuri inobservabile, așa cum fac mulți oameni de știință. Lumea așa cum ne apare nouă este efectul unei realități diferite, populată chipurile așa cum pretinde teoria.

Dar apare un obstacol evident de îndată ce ne întrebăm cum putem cunoaște aceste structuri și forțe inobservabile. Dacă, așa cum susțin empiriștii, observația este singurul mod prin care putem cunoaște lumea, obstacolul ar fi decisiv. Dar Descartes, asemenea multor raționaliști care au urmat prima cale a lui Bacon, afirma că deținem o a doua facultate care ne oferă acces la realitatea ascunsă simțurilor. O numea „intuiție intelectuală“ și cita matematica, geometria în special, ca exemplu principal al utilizării ei. Geometria euclidiană se bazează pe cinci axiome din care sunt derivate cu ajutorul logicii toate teoremele sale. Sistemul care a rezultat este, în concepția lui Descartes, un ansamblu înlănțuit de adevăruri despre proprietățile spațiului, care servește ca model despre cum putem cunoaște despre univers mai mult decât ceea ce ne oferă simțurile.

În *Discurs asupra metodei* (1637, Partea a II-a), Descartes făcea următoarea aserțiune ambițioasă:

> „Aceste lungi lanțuri de raționamente atât de simple și ușoare cu ajutorul cărora geometrii sunt obișnuiți să realizeze cele mai dificile demonstrații m-au condus la gândul că orice intră în sfera cunoașterii umane formează o succesiune asemănătoare și deci atâta timp cât evităm să acceptăm ca adevărat ceea ce nu este și păstrăm mereu ordinea corectă a deducerii ceva din altceva, nu există nimic prea îndepărtat astfel încât să nu poată fi atins până la urmă, sau prea ascuns pentru a nu putea fi descoperit.“

Nu rezist tentației de a adăuga și versiunea mai glumeață a lui de Fontenelle:

> „Doamnă, am spus eu, de vreme ce suntem în dispoziția de a amesteca nebuniile dragostei cu cele mai serioase Discursuri, trebuie să vă spun că Oamenii raționează asemănător în Dragoste și în Matematică. Cedați cât de puțin unui Iubit, că numaidecât va trebui să-i îngăduiți mai mult, apoi iar mai mult și mai mult, până când se ajunge în final foarte departe. Într-o manieră asemănătoare, concedați un singur principiu unui Matematician și el va trage imediat o consecință din el, pe care nu veți putea să nu o acceptați; și din această consecință va deriva alta și vă va conduce atât de departe (fie că doriți, fie că nu) încât vă va fi foarte greu să-l credeți.“

Metoda științifică carteziană se baza deci pe deducția logică pentru a trece de la axiome la teoreme. Dar deducția nu este suficientă. A dovedi că o teoremă decurge din axiome nu înseamnă a dovedi că ea este adevărată, în afară de cazul când cunoaștem deja ca adevărate premisele demonstrației. De unde știm atunci că axiomele lui Euclid, precum și principiile fundamentale ale logicii și matematicii sunt adevărate? Descartes susținea că știm acest lucru datorită facultății mentale a intuiției, care ne face să „vedem“ că axiomele geometriei euclidiene surprind proprietățile esențiale ale spațiului. Asemănător, intuiția îi spunea că el este o *res cogitans*, un lucru care gândește, și garanta adevărul celebrului său *cogito, ergo sum*.

Bacon îi descria în altă parte pe raționaliștii care au urmat prima cale și au încercat să facă din matematică un model pentru întreaga cunoaștere drept „oameni ai dogmelor“, adăugând că ei „se aseamănă păianjenilor, care își țes pânza din propria lor substanță“. Cu siguranță metoda pare suspectă din mai multe motive. Să luăm geometria euclidiană, ale cărei axiome Descartes le considera definitive. De atunci însă, Riemann și Lobacevski au propus geometrii rivale cu alternative la a

cincea axiomă a lui Euclid (care spune, în mare, că liniile paralele nu se întâlnesc niciodată). Dacă ele sunt coerente și dacă, așa cum s-a pretins de asemenea, spațiul este conform cu una din ele, și nu cu cea a lui Euclid, intuiția lui Descartes l-a indus în eroare. Mai general, atunci când există mai mult de un sistem cu coerență internă, coerența încetează de a mai fi o garanție pentru modul de a fi al lumii. Imediat apare suspectă chiar ideea intuiției ca facultate a minții care răspândește lumina Rațiunii asupra unei realități subiacente aparențelor. Se pare, așadar, că prima cale a lui Bacon se bazează într-adevăr pe dogme care duc la apariția unor pânze țesute din asumpții subiective ce se dau drept intuiții.

„Axiomele medii“

Deși prima cale este acum în bună parte demodată, ea nu a fost niciodată absurdă și încă nu dă pace filosofiei științei. Asta nu pentru că fantomele, odată însușite, sunt greu de lepădat. Filosofia naturii rămâne „foarte mecanică“ și înclinată să creadă într-o ordine ascunsă de lucruri inobservabile, situate dincolo de cele cinci simțuri. De îndată ce știința încearcă să opereze cu entități inobservabile, trebuie să fie capabilă să-și justifice asemenea pretenții. Dacă, strict vorbind, nu putem observa electronii, instituțiile sociale sau inconștientul, atunci de ce credem că ele există? Dacă explicațiile sunt oferite în termeni de atracție magnetică, forțe de piață sau procese psihice de felul refulării freudiene, ce justifică asemenea aserțiuni cauzale? Răspunsul raționalist a constat în introducerea „axiomelor medii“ și el rămâne instructiv, nu în ultimul rând pentru că ne face să vedem că este inutil să propunem o ontologie și o metodă explicativă dacă nu abordăm și problema cunoașterii care rezultă de aici.

Descartes spera că metoda care oferea „cunoașterea primă“ ar putea cuprinde întreaga filosofie sau știință și ar conduce către o explicație unică, integrată a unei unice, integrate ordini naturale. După cum declara în *Principiile filosofiei* (1644):

> „întreaga filosofie este ca un arbore ale cărui rădăcini sunt reprezentate de metafizică, al cărui trunchi de fizică și ale cărui ramuri sunt celelalte științe, care pot fi reduse la trei principale, anume medicina, mecanica și morala“.

Axiomele medii sunt nodurile arborelui, punctele de plecare pentru științele particulare și apoi pentru sub-ramuri. Astfel, după ce am elaborat o fizică matematică puternică (trunchiul), urmează să identificăm

proprietățile esențiale ale naturii umane care fac posibilă știința generală a „moralei“ și apoi să subdivizăm acea ramură în teoriile axiomatice ale economiei, ale politicii ș.a.m.d. Întregul arbore va consta din teorii care sunt concordante cu ordinea naturală și pe care le cunoaștem ca adevărate deoarece le-am derivat din cunoașterea primă evidentă prin sine cu ajutorul axiomelor medii.

Lucruri vizionare și alarmant de speculative, exceptând poate fizica matematică și mecanica. Acolo, în spiritul secolului al XVII-lea, se pot anticipa deja lucruri particulare reale dar inobservabile, precum electronii, sau forțe, precum gravitația, și se poate chiar presupune că intuiția teoretică organizată ne oferă cunoașterea lor. Abordarea raționalistă este, totuși, mult mai puțin clară în cazul științelor sociale. Să considerăm afirmația că forțele de piață și legile cererii și ofertei guvernează comportamentul economic. Pentru a-i da statut științific, avem nevoie de o ontologie de bază, de exemplu, de forțele și relațiile de producție la care se făcea referire în *Prefața* lui Marx, și de o metodologie care explică variabile dependente, precum ratele profitului, ca efecte ale forțelor și relațiilor productive în anumite condiții. Dacă vom fi întrebați de unde știm toate acestea, vom răspunde expunând o teorie economică care vorbește despre stările economiei și vom adăuga că ea se bazează pe axiome medii adevărate care introduc conceptele economice fundamentale. Dacă vom fi întrebați de unde știm că axiomele medii sunt adevărate, vom replica ori că ele sunt evidente prin sine, ori că, deși ele sunt axiome ale economiei, pot fi derivate ca teoreme din axiome mai generale de la baza arborelui.

Enunțat atât de direct, sună foarte dogmatic. Fără îndoială, în parte pentru că nici măcar nu sugerează complexitatea și sofisticarea teoriilor economice marxiste. De asemenea, induce în eroare dacă sugerează că raționalismul favorizează teoriile marxiste în dezavantajul altora. În această privință totuși, microeconomia neo-clasică poate fi și ea considerată drept o teorie axiomatică ce caută să surprindă esența comportamentului economic, definindu-l ca alegere rațional egoistă a indivizilor și continuând apoi cu derivarea a numeroase teoreme. Mai mult, în unele versiuni se încearcă extinderea acestor teoreme asupra macroeconomiei, urmând să se obțină o teorie generală suficient de ambițioasă pentru a mulțumi orice raționalist. Dar, oricât de sofisticată ar fi analiza, criticii vor rămâne reticenți față de ideea de a transcende limitele observației prin reflecție teoretică și de a pretinde apoi că o asemenea reflecție conduce la cunoașterea realității. Într-adevăr, chiar faptul că teorii economice concurente pot fi tratate axiomatic în mod asemănător pare să anuleze pretenția de cunoaștere a uneia, în situația când există și altele. Teoreticienii care argumentează că teoria lor favorită

este adevărată pe temeiul că este coerentă seamănă într-adevăr cu păianjenii care își țes pânza din propria substanță.

Necesitatea

Totuși, raționalismul oferă o soluție unor nedumeriri incomode despre necesitate și ajută cel puțin pentru a arăta de ce necesitatea este problematică. Pentru ce anume are nevoie economia sau orice altă știință de o teorie? De ce nu se mulțumește să observe lumea și să generalizeze ceea ce observă? Raționalismul oferă două răspunsuri, ambele legate de ideea că, în cuvintele unei vechi maxime, „simțurile nu ne dezvăluie ceea ce este necesar".

Unul din răspunsuri este că știința are nevoie de o teorie deoarece ea este o căutare a cauzelor, în timp ce observația nu ne poate oferi decât simple corelații. O bombă explodează deoarece energia este dintr-o dată eliberată prin dezechilibrul unui ansamblu de forțe. Prețurile cresc ca răspuns la presiunea forțelor de piață, guvernate de legile cererii și ofertei. A explica un fapt înseamnă a-i identifica cauza, plasându-l astfel într-o serie de evenimente unde fiecare duce la apariția următorului. Această serie nu este o simplă succesiune, ci este conectată prin puterile particularelor implicate în ea, astfel încât să genereze următoarea stare în conformitate cu legile naturii. A gândi cauzal înseamnă a gândi în termenii unor lucruri particulare înzestrate cu puteri și ai unor legi constrângătoare. Contesa avea în minte ambele idei când observa că „Filosofia a devenit foarte mecanică" și că universul „se aseamănă unui ceasornic".

Cauzelor le este astfel atribuit un gen de necesitate. Dacă se rupe craca, leagănul *trebuie* să cadă; dacă prețurile cresc iar alte fenomene rămân constante, cererea *trebuie* să scadă. Dacă știința devine „foarte mecanică", acești „trebuie" nu sunt neîntemeiați. Observăm doar că leagănul cade, dar explicăm fenomenul arătând de ce trebuia să cadă. Dacă simțurile nu ne arată ceea ce este necesar, atunci ce ne dezvăluie acest lucru? Aici raționaliștii secolului XVII au făcut, pare-se, o greșeală. Ei erau profund impresionați de claritatea și rigoarea matematicii, pe care o priveau ca pe un model pentru întreaga cunoaștere științifică, în spiritul comentariului lui Descartes la „aceste lungi lanțuri de raționamente atât de simple și ușoare". Adevărurile matematice au interesanta trăsătură nu numai de *a fi* adevărate, dar și de *a nu putea fi* false. O demonstrație matematică dovedește că un ansamblu de axiome (A) implică logic o teoremă (T) în sensul că produce un enunț care poate fi rezumat ca

În mod necesar ($A \rightarrow T$)

Admițând că axiomele sunt necesar adevărate, ceea ce știm prin intuiție, demonstrația arată că T este și ea necesar adevărată. De vreme ce intuiția și demonstrația sunt metode de a descoperi că T este adevărată, teoria ne poate oferi cunoașterea a ceea ce este necesar.

Celălalt motiv pentru care avem nevoie de teorie provine din conceperea logicii și matematicii ca o călătorie de descoperire pe tărâmul etern al numerelor și relațiilor. Faptele privitoare la numere sunt fapte obiective și necesare ale unui univers care, cel puțin în privința lor, nu ar putea fi altfel. Adevărurile matematicii sunt, folosind o expresie a secolului XVII, „adevărate în orice lume posibilă". Porcii poate vor ajunge să zboare, dar triunghiurile ale căror laturi sunt în raporturile 3:4:5 *nu pot* să nu fie dreptunghiulare. Cum geometria, în concepția lui Descartes, dezvăluie proprietățile esențiale ale spațiului, ea ne oferă un model ideal pentru identificarea aspectelor sub care lumea este cu necesitate așa cum este. La fel, dacă este adevărat că corpurile se atrag invers proporțional cu pătratul distanței ce le separă, atunci și acest lucru este necesar adevărat, iar explicațiile care invocă acest fapt vor putea arăta de ce coliziunile trebuie să se petreacă la anumite viteze ale acestor corpuri.

Cele două răspunsuri luate împreună identifică astfel necesitatea enigmatică atribuită conexiunilor cauzale cu necesitățile translucide ale logicii și matematicii. Este o identificare greșită. Astăzi filosofii nu pun pe picior de egalitate forța unui glonte, propulsat de forța prafului de pușcă ce explodează, cu „forța" unei deducții matematice care ne conduce doar la concluzia implicată de premise. Dacă există o necesitate reală a forțelor și mecanismelor cauzale, ea are nevoie de un alt tip de elucidare. În general, necesitatea gândirii, a ideilor sau limbajului (*de dicto*) nu trebuie confundată cu aceea a proprietăților, puterilor și proceselor naturale (*de re*).

Observația sună judicios și nu voi expune în amănunt concepția raționalistă pentru a o nega. Dar, distingând necesitatea *de dicto* de necesitatea *de re* apar nedumeriri în legătură cu ambele. Științele sociale abundă de teorii pure, care se aseamănă matematicii prin aceea că pornesc de la axiome sau postulate și deduc din acestea teoreme. Cele mai elaborate exemple se regăsesc în economie, dar există și multe altele, de exemplu teoria coalițiilor în științele politice, teoria puterii în sociologie, cea a rudeniei în antropologie sau cea a transformărilor gramaticale în lingvistică. De asemenea, folosirea statisticii implică teorii abstracte, extrem de structurate, ce folosesc deducții logice. Trebuie să înțelegem limpede scopul unei asemenea activități teoretice. Poate că

ea servește doar la organizarea materialului empiric, așa cum va sugera următorul capitol. Dar chiar și în acest caz, rămâne întrebarea despre ceea ce garantează relațiile logice implicate. Raționalismul susține că există legi imuabile ale gândirii, a căror necesitate nu poate fi dovedită deoarece orice demonstrație le presupune. Existența acestor legi nu ne va preocupa în mod direct înainte de capitolul despre raționalitate și relativism, dar merită să medităm asupra acestei probleme între timp.

Deocamdată, să spunem că teoriile abstracte, de exemplu a Alegerii raționale, a puterii sau a limbajului, par să-și propună să ofere explicații definitive, chiar dacă abstracte, ale respectivelor fenomene. Acesta este modul raționalist de a le privi. Este evident contestabilă teza că scopul unei teorii a puterii, să zicem, ar fi să izoleze esența puterii definind conceptul de putere într-un mod care captează acea esență. Pe de altă parte, dacă nu acesta este scopul, atunci care este?

Necesitatea *de re* nu este mai puțin lipsită de dificultăți. În ce sens leagănul *trebuie* să cadă dacă se rupe craca? Întrebarea ne amintește o dificultate evidentă a *Prefeței* lui Marx. Filosofia sa era, cum ar spune Contesa, „foarte mecanică", fiind exprimată într-un limbaj de forțe și mecanisme ascunse. Chiar dacă credem că am surprins ideea de cauzalitate aici și relația preconizată între cauze și efectele lor, rămâne totuși de soluționat o problemă epistemologică: cum putem cunoaște că realitatea este un sistem de forțe ascunse modului nostru obișnuit de cunoaștere prin experiență. Dacă respingem asimilarea raționalistă a necesității cauzale cu necesitatea logică, dar vrem să rămânem realiști în legătură cu forțele și structurile sociale, avem nevoie de o explicație adecvată a cauzalității. Următorul capitol va face acest lucru și mai dificil, căci empirismul are obiecții serioase referitoare la aceste lucruri inobservabile.

Încheiere

„Prima cale" a lui Bacon rămâne influentă și instructivă. Viziunea secolului XVII despre natură ca un sistem integrat, o ordine cauzală totală ascunsă simțurilor nu a dispărut. Și nici speranța realizării unui sistem unificat al cunoașterii științifice. Dar, pe măsură ce știința a progresat, ambele au devenit din ce în ce mai îndepărtate și speculative, din motive care ne vor servi pentru rezumarea acestui capitol.

Ontologia raționalistă a „Roților și Arcurilor", a structurilor și forțelor ce acționează cu necesitate a devenit și mai metaforică. Progresul dezvăluie noi zone de ignoranță, nu doar de cunoaștere. Oamenii de știință de astăzi propun inventare diferite, ipotetice, privind mobilierul

ultim al universului. Cercetarea asupra genomului uman, de exemplu, nu se poate servi de categoriile secolului XVII. Nu mai există nici siguranța de atunci privind existența unui determinism cauzal complet ce ar domni în întreaga ordine naturală integrată. Pe de altă parte, metafora ne poate fi suficientă, de vreme ce Descartes a înfipt rădăcinile arborelui său în metafizică, iar noi nu suntem interesați direct de ontologia științelor naturii. Esențial este că raționalismul a împins științele umane spre căutarea structurilor și forțelor ascunse. Psihologice sau sociale, acestea se vor dovedi determinantele comportamentului uman. Acceptarea metaforei unei filosofii „devenite foarte mecanice", după cum spunea Contesa, a avut efecte considerabile asupra ideii de explicație în științele sociale, după cum vom vedea în Capitolul 5.

Metodologia raționalistă era dispusă să asimileze „necesitatea" cu care o cauză generează un efect cu „necesitatea" care deosebește o lege cauzală de o simplă corelație și apoi să le asimileze pe amândouă „necesității" care caracterizează adevărurile logice și matematice. Este evident că astfel mai mult se ridică întrebări decât se oferă răspunsuri. Două din aceste întrebări trebuie abordate dacă vrem să ajungem la o viziune coerentă asupra rosturilor teoriei în științele sociale. În primul rând, teoriile cuprind „lungi lanțuri de raționamente atât de simple și ușoare" ca acelea „cu ajutorul cărora geometrii sunt obișnuiți să realizeze cele mai dificile demonstrații". Este deci una din sarcinile lor să stabilească adevăruri teoretice care sunt necesar adevărate într-o arie definită de „axiomele medii"? Dacă nu, cărui scop legitim servesc abstracțiile teoretice? În al doilea rând, dacă există „necesitatea naturală" și ea este *de re* și nu *de dicto*, ce explicație a cauzalității ar trebui să acceptăm?

Ambițiile raționaliștilor au fost susținute de distincția dintre aparență și realitate, care expedia experiența senzorială ca pe un efect al cauzelor externe. Ceea ce a permis teoriei, garantată de „intuiție", să se situeze mai presus de observație în căutarea ordinii naturale. Chiar dacă suntem precauți în ce privește o asemenea distincție, nu putem evita întrebările referitoare la relația teoriei cu experiența. Un răspuns tranșant ar fi că observația depășește de fapt întotdeauna teoria. Dar, așa cum vom arăta în următoarele două capitole, adevărul nu este așa de tranșant.

Din punct de vedere *epistemologic* s-a ridicat o problemă referitoare la cunoaștere. Deținem într-adevăr o facultate a rațiunii reflexive, cu ajutorul căreia cunoaștem ceea ce simțurile nu ne pot oferi? Dacă nu, avem nevoie de altă cale de a justifica unele pretenții de cunoaștere, care depășesc posibilitățile imediate ale simțurilor și ajung la ceea ce nu a fost observat și poate la ceea ce este inobservabil. O problemă epistemologică încă mai profundă apare dacă respingem și supoziția ratio-

nalistă că știința răspândește lumina Rațiunii asupra unei lumi care există independent de cercetarea umană. Imaginea este greu de respins, mai ales pentru că ea face din lumea externă testul care decide dacă avem concepții, teorii și ipoteze corecte. Dar ea presupune punctul de vedere al mașinistului din fosa teatrului care poate „vedea Scena așa cum este ea în realitate". Ce se întâmplă dacă nu adoptăm acest punct de vedere urmează să vedem în Capitolul 4.

În final, merită să notăm unele semne că o filosofie a științei adaptată științelor naturii poate genera dificultăți deosebite pentru științele sociale. Un avertisment a fost dat de încrederea lui Descartes că libertatea umană nu este amenințată de știința modernă, deoarece spiritul uman nu este supus legilor naturii. Numai că, în acest caz, psihologia și alte științe umaniste ori par imposibile de la început, ori cu siguranță ne vor distruge iluziile despre liberul arbitru și responsabilitatea morală. Analizând această dilemă, trebuie totuși să medităm temeinic asupra afirmației lui Descartes că „nimic nu îmi este mai lesne de cunoscut decât propriul meu spirit" (alineatul final al *Meditației a doua*). Una din implicațiile *cogito*-ului său este că cunoașterea de sine constituie un fundament sigur pentru orice altă cunoaștere. Dacă acceptăm pentru moment că există sau măcar că poate exista vreun fundament sigur, științele sociale ar putea fi în special tentate de cunoașterea de sine care aruncă dinăuntru lumină asupra acțiunii. Dar ele nu pot accepta că actorii sunt întotdeauna cea mai bună autoritate pentru ei și acțiunile lor. Totuși, un element de auto-referință îndărătnic va ieși la iveală când vom examina diferența dintre Înțelegere și Explicație.

Dar nu suntem încă pregătiți să chestionăm un naturalism care susține că „Natura a folosit un singur aluat" și că o singură metodă științifică este suficientă. Pentru a trece la a doua cale a lui Bacon, să punem o întrebare cuprinzătoare pentru întreaga știință. Ea se regăsește în *Sistemul de logică* al lui J. S. Mill și este în mare măsură o întrebare raționalistă, în afară de faptul că „uniformitățile" lui Mill nu trimit la o necesitate ascunsă:

> „Care sunt acele puține, cele mai simple supoziții din care, admise fiind, ar rezulta din ele întreaga ordine existentă a naturii?… Care este acel minim de propoziții generale din care toate uniformitățile existente în univers ar putea fi deduse?" (1843, Cartea a III-a, Capitolul 4)

În căutarea unui răspuns, să trecem la simțuri și la lucrurile particulare.

Capitolul 3

Știința pozitivă: calea empiristă

Prima cale de descoperire a adevărului descrisă de Bacon disprețuia experiența senzorială și pornea de la „cele mai generale axiome". Poate a părut total anapoda și cu siguranță ne-a dus la dificultăți. A doua cale pare mai ispititoare. Pornind de la „simțuri și lucruri particulare", „printr-o ascensiune graduală și neîntreruptă", ea „ajunge abia la urmă la axiomele cele mai generale". Bacon vorbește despre ea ca fiind „adevărata cale, încă neîncercată". De atunci a fost des încercată, în special sub numele de știință pozitivă, iar scopul acestui capitol este de a descoperi dacă ea este realmente adevărata cale.

Pentru a arăta către ce ne îndreptăm, să oferim un exemplu pentru tipul de explicație care o însoțește. Îl preluăm dintr-o lucrare despre metoda științifică în științele sociale scrisă de A. Przeworski și H. Teune în 1970. Cea mai mare parte a cărții este un ghid tehnic de folosire a modelelor și inferențelor statistice; dar autorii au extras în mod pertinent esența ideii lor de explicație printr-o întrebare și un răspuns ilustrative (1970, pp. 18-20 și 74-76). Întrebarea este: „De ce îi votează pe comuniști domnul Rouget, de 24 ani, blond, cu ochii căprui, muncitor într-o mare fabrică?" Răspunsul este, în mare, că „pentru a explica votul dlui Rouget, trebuie să ne bazăm pe enunțuri probabilistice generale care sunt relevante pentru comportamentul electoral și care au fost confirmate îndeajuns prin numeroase seturi de probe". După ce asemenea enunțuri au fost corect asamblate, se ajunge la o explicație care arată cam așa:

„(1) Dl Rouget este un bărbat tânăr angajat într-o mare fabrică dintr-un sistem social în care biserica joacă un rol important, iar
(2) muncitorii tineri din marile fabrici votează Stânga cu o probabilitate de 60-70%, iar în acele sisteme în care rolul bisericii este puternic bărbații votează Stânga mai des decât femeile; în consecință este foarte probabil (probabilitate de 80%) că
(3) Dl Rouget votează un partid de stânga."

În acest tip de explicație, scopul este de a-l plasa pe individul Rouget în diferite grupuri pentru care există o frecvență cunoscută și de a combina apoi frecvențele pentru a ajunge la o probabilitate globală îndeajuns de mare pentru a putea face predicții. Tehnicile statistice de care este nevoie pot fi foarte complexe, dar strategia este foarte simplă: a arăta de ce dl Rouget este predictibil. Dacă strategia este bună, ea ocolește pur și simplu dificultățile primei căi a lui Bacon și oferă o formă de explicație foarte clară și economică.

Capitolul va începe cu o scurtă notă despre pozitivism pentru a evita confuziile și va examina apoi ideea unei „ascensiuni graduale și neîntrerupte“ de la simțuri și lucruri particulare la cele mai generale axiome. Pașii vor consta în a prezenta un empirism fundamental care se bazează pe observație și generalizări inductive, de a îndepărta orice fel de necesitate a lumii reale din relația între cauză și efect, de a prezenta o idee viguroasă de economie pozitivă cu ajutorul lui Milton Friedman și de a face o distincție netă între enunțurile empirice și cele teoretice, astfel încât ultimele să li se subordoneze clar celor dintâi. Apoi ne vom întreba cât de convingător este de a pune totul în seama probabilității și predicției, ca în exemplul cu dl Rouget.

Pozitivismul

În științele sociale și filosofie termenul „pozitivism“ este folosit în multe accepțiuni. Într-un sens larg, el cuprinde orice abordare care aplică metoda științifică problemelor omului privite ca aparținând unei ordini naturale deschise cercetării obiective. În acest sens sunt pozitiviști Comte, Durkheim, Weber și Marx și nu este neobișnuit să-i găsim grupați împreună sub această etichetă generală. Ei împărtășesc, cred, într-adevăr, un naturalism global. E straniu totuși să fie grupați laolaltă dacă luăm în considerare diferențele ce îi separă. „Filosofia pozitivă“ a lui Comte era pentru ceilalți prea restrictivă. Naturalismul lui Weber transpare din spatele unei metodologii care acorda un rol vital semnificațiilor subiective ale actorilor, iar el avea scepticismul unui empirist în legătură cu structurile sociale ca entități reale înzestrate cu puteri cauzale. Durkheim, invitându-ne să tratăm faptele sociale ca lucruri, nu avea asemenea inhibiții. Marx vorbea despre un proces dialectic ce ar acționa în istorie prin mecanismul luptelor de clasă. A sugera un „-ism“ care să grupeze diferențe atât de profunde înseamnă a semăna confuzie.

În sens restrâns, cuvântul „pozitivism“ este folosit, mai ales în studiul relațiilor internaționale, ca desemnare pentru un behaviorism

atât de radical, încât respinge toate datele psihologice și metodele calitative. Acest sens este suficient de clar, dar, fiind vorba de o accepțiune specializată, sugerez să fie privită drept una tendențioasă, datorată opiniei discutabile că, deoarece numai comportamentul este observabil, știința trebuie să se limiteze la el.

Un termen mai cuprinzător, dar suficient de precis pentru a fi interesant este cel de „știință pozitivă“. După cum vom vedea imediat, aceasta merge mână în mână cu o practică empiristă în cunoașterea științifică, bazată pe observație ca reprezentând momentul adevărului atunci când ipotezele sunt testate cu ajutorul faptelor. Respinge raționalismul capitolului precedent, dar rămâne naturalistă. Deși accentul pus pe observație duce la suspiciune față de îndemnul lui Durkheim de a trata faptele sociale drept lucruri, nu exclude categoric faptele sociale. Nici nu respinge categoric observația psihologică a stărilor mentale, pe care am văzut, în Capitolul 1, că se bazează Mill. Cu toate astea, avocații științei pozitive sunt mai adesea individualiști decât holiști și sunt înclinați să distingă între date „tari“ (cantitative) și „slabe“ (calitative), din motive pe care le vom înfățișa mai încolo.

Filosofii științelor naturii consideră pozitivismul ca fiind filosofia științei pozitive. Dar filosofii în general au ajuns să utilizeze termenul ca prescurtare pentru Pozitivismul logic, versiunea feroce a empirismului formulată de Cercul de la Viena în anii ’30 și care, pentru un timp, s-a impus în mod aproape suveran. Ideea principală a pozitivismului logic era că, deoarece pretențiile de cunoaștere a lumii pot fi justificate numai prin experiență, nu suntem îndreptățiți să asertăm existența a nimic ce s-ar afla dincolo de orice experiență posibilă. Nu este probabil, cu atât mai puțin cert, că există, de exemplu, structuri, forțe, instincte sau procese dialectice inobservabile. Într-adevăr, nu este nici măcar posibil să existe, de vreme ce a vorbi despre ele este din punct de vedere tehnic lipsit de sens; le putem invoca doar ca pe niște abrevieri pentru regularități observabile din experiență. Cunoașterea se întemeiază pe observații particulare și se poate extinde spre aserțiuni generale doar în măsura în care experiența le poate confirma. A fost inițiat un program ambițios pentru a arăta cum ar progresa mai rapid toate ramurile științei dacă s-ar elibera de balastul non-empiric. Acesta a fost însoțit de o campanie zgomotoasă, menită să desființeze etica, estetica, teologia și metafizica tradiționale, de vreme ce și ele emiteau aserțiuni pe care experiența nu le putea confirma.

În cele ce urmează, ne vom concentra asupra ideii de știință pozitivă și a formei de empirism care o reprezintă cel mai bine.

„O ascensiune graduală și neîntreruptă“

Cu acest preambul, dl Rouget ne va servi pentru a prezenta ideea de bază a explicației științifice conform celei de-a doua căi a lui Bacon și pentru a ne avertiza asupra îndoielilor ce vor urma. De ce îi votează el pe comuniști? Esența răspunsului sugerat este că el aparține unui grup din ai cărui membri 80% votează cu Stânga. Asta ar putea să nu pară deloc o explicație. De ce votează cu Stânga bărbații tineri, muncitori de fabrică în sisteme în care biserica este puternică? Cum a ajuns biserica în această explicație și de ce nu au fost luate în considerare părul blond și ochii căprui ai d-lui Rouget? Care este mecanismul social care face ca acest grup să fie un grup și care îl împinge spre Stânga? Ce înseamnă pentru dl Rouget și pentru alții un vot pentru Stânga și ce înseamnă pentru o societate cu o biserică puternică? Pe măsură ce întrebările se înmulțesc, devine clar că nici un răspuns nu este oferit în afara datelor statistice, prin care votul dlui Rouget este predictibil cu o probabilitate de 80%. Dar, se poate obiecta, a prezice nu înseamnă a explica.

Aceste îndoieli par teribile, dar voi arăta în continuare că ele trebuie considerate total nelalocul lor, deoarece predicția și explicația sunt cele două fețe ale singurei monede pe care știința o poate avea sau de care are nevoie. Să ne întoarcem la întrebarea de la început: „De ce îi votează pe comuniști domnul Rouget, de 24 ani, blond, cu ochii căprui, muncitor într-o mare fabrică?“ Răspunsul nu ia în considerare părul și ochii, dar reține vârsta, sexul și ocupația și adaugă referirea la rolul bisericii. Nu există nici un temei *a priori* pentru care faptul că el este tânăr contează, iar părul său blond nu. Într-adevăr, în unele sisteme sociale, precum Al Treilea Reich, părul blond ar fi putut fi o variabilă relevantă. Este pur și simplu un fapt empiric că sunt statistic semnificative corelațiile între vârstă și vot. Este de asemenea un fapt empiric că probabilitățile cresc pentru unele cupluri de variabile, ca vârsta și sexul, iar pentru altele nu, ca vârsta și culoarea ochilor. Influența bisericii se întâmplă să fie și ea semnificativă, dar ar fi putut să nu fie. Dacă se pune întrebarea de ce ar fi trebuit să se gândească cercetătorul la biserică în afară doar de situația în care era dinainte avizat de importanța sa potențială, să admitem că cercetătorii nu vin cu mintea goală. Dar toate ideile cu care vin sunt învățate din experiență sau din munca altora care s-au condus după experiență. Cum altfel am putea cunoaște lumea?

O teorie a cunoașterii care se bazează doar pe simțuri și pe lucruri particulare ar putea fi formulată astfel. Știința constă dintr-un corp de enunțuri dintre care unele sunt cunoscute ca adevărate, iar

altele suntem rațional îndreptățiți să le susținem, dat fiind ceea ce cunoaștem. Enunțurile de bază sunt cele justificate de percepție, care este singura noastră sursă de cunoaștere nemijlocită a lumii și astfel singura noastră justificare pentru enunțurile de bază despre ea. În percepție, mintea înregistrează datele furnizate de simțuri și astfel ajunge să cunoască „particularele“ — entități individuale, prezente aici și acum, cu proprietățile și relațiile pe care observăm că le au. Acestea sunt faptele brute ale experienței, trăsăturile lumii pe care le cunoaștem fără a le interpreta. După cum se știe, există ambiguități chiar și în cele spuse până aici, deoarece „experiență“ se referă câteodată la actul experienței și câteodată la ceea ce constituie obiectul ei, care, la rândul său, este privit uneori ca aparținând conștiinței, alteori ca aparținând lumii. Dar, în orice caz, cunoașterea pleacă de la simțuri și lucruri particulare.

Astfel interpretată, percepția ne oferă un fundament pentru cunoașterea lumii, dar un fundament îngust. Ne arată lucrurile particulare aici și acum, dar nu ne spune nimic direct despre ceea ce a fost sau va fi sau chiar despre ceea ce există acum neperceput. Nu ne spune nici ceea ce este universal sau, cu atât mai puțin, ceea ce este necesar. „Simțurile nu conchid nimic în chip universal“, spune o maximă veche. „Simțurile nu dezvăluie ceea ce este necesar“, spune alta. Totuși, chiar dacă ne-am putea dispensa de „ceea ce este necesar“, nu vom ajunge nicăieri fără niște concluzii universale. Deci percepția trebuie suplimentată cu un principiu care să justifice alte inferențe. Principiul empirist tradițional este inducția. Ea ne permite să inferăm că ceea ce a fost până acum cunoscut ca adevărat în unele cazuri este valabil și în alte cazuri unde se regăsesc aceleași circumstanțe. În mare, dacă toți corbii cunoscuți sunt negri, atunci orice corb este negru. Având o asemenea permisiune de a generaliza, putem afla despre lume mai mult decât am cunoscut prin experiență.

Principiul inducției trebuie însă enunțat cu mai multă atenție. Aceasta în parte pentru că el conduce spre o discuție tehnică vastă, pe care o voi evita. Dar avem nevoie de el și pentru a subscrie la enunțurile de probabilitate. Să-l numim un principiu de inferență de la cazuri cunoscute la probabilitatea următorului caz, precum cel al dlui Rouget. În mare, dacă x la sută din muncitorii cuprinși în eșantion îi votează pe comuniști, atunci există o șansă de x la sută ca următorul muncitor să îi voteze pe comuniști. Schematic:

> Dacă x% din A-ii cunoscuți au proprietatea B, atunci probabilitatea ca în aceleași circumstanțe următorul A să aibă proprietatea B este de x%.

De unde știm că principiul inducției (în această versiune sau în oricare alta) este adevărat? Întrebarea conduce la cunoscuta „problemă a inducției". De bună seamă, nu-l cunoaștem din observații anterioare, deoarece el spune ceva ce depășește observațiile anterioare. Or, dincolo de observațiile anterioare nu putem trece fără să-l presupunem adevărat. Acest obstacol oribil amenință să oprească ascensiunea graduală și neîntreruptă aproape înainte de a începe. Dar, pentru că ar strica povestea, voi lăsa problema inducției pentru mai încolo. Spre a efectua dorita ascensiune, avem nevoie de ceva mai mult decât percepția, iar principiul pe care tocmai l-am enunțat ne va fi de ajutor. El prelungește calea în spiritul de care avem nevoie. Percepția ne oferă punctul de plecare pentru cea de-a doua cale a lui Bacon, iar inducția ne permite o ascensiune care este graduală și neîntreruptă, de vreme ce fiecare pas în generalizare poate fi confirmat de experiență.

Deși o asemenea versiune minunat de simplă a empirismului nu mai este la modă, ea încă mai reprezintă o provocare îndrăzneață pentru oricine pretinde să cunoască mai mult decât permite ea. Punctul său de plecare plauzibil este că lumea există independent de noi, că percepția ne oferă cunoașterea unor elemente particulare ale lumii și că nu există nici o modalitate de a cunoaște *a priori* (adică independent de experiență) ce altceva mai cuprinde lumea. Pentru a ne extinde cunoașterea asupra unor părți mai îndepărtate ale spațiului și timpului, avem nevoie de un principiu ca acela al inducției. Orice asemenea principiu trebuie să rămână fidel punctului de plecare. Trebuie să ne spună ce vom găsi (probabil) în alte locuri și timpuri, date fiind dovezile empirice pe care le deținem. Dar nu poate introduce în știință nimic ce ar depăși orice experiență posibilă. Astfel, forma sa generală nu poate fi decât aceea că în circumstanțe asemănătoare se produc evenimente sau experiențe asemănătoare aflate între ele în relații asemănătoare. De ce să cerem mai mult?

Ei bine, cei mai mulți dintre noi cer cu siguranță mai mult. Raționaliștii din capitolul anterior doreau o ontologie de forțe și structuri și o „facultate rațională" care să le descopere construind teorii formale *a priori*. Cunoașterea teoretică presupunea relații necesare inaccesibile simțurilor și adevărate „în toate lumile posibile". Se întemeia pe logică și matematică și se extindea prin alte sisteme formale. Chiar dacă respingem această concepție despre cunoașterea teoretică, unde intervin necesități *de dicto* care dezvăluie necesități *de re*, vrem să luăm totuși în serios adevărurile teoretice. Am mai putea susține că ele exprimă, de exemplu, necesități ale gândirii și astfel să le găsim un alt loc în tabloul cunoașterii, dacă nu cumva vom fi convinși, în cele ce urmează, să renunțăm la ele.

Atacul asupra raționalismului nu elimină, de altfel, din lume orice element de necesitate. Putem distinge între necesitatea formală sau logică, cunoscută *a priori*, și necesitatea naturală sau fizică, cunoscută pe alte căi, fără a renunța la ultima. Deținem un întreg vocabular cauzal înălțat pe diferența clară dintre conexiunile reale și simplele corelații. Vorbim despre cauze care duc inevitabil la anumite efecte, despre forțe care trag și împing și despre funcționarea unei lumi care este, vorba Contesei, „foarte mecanică". Oricare din aceste idei trece dincolo de ceea ce ne-ar permite să cunoaștem simțurile și inducția.

De asemenea, să nu uităm că unul din scopurile Iluminismului era cunoașterea morală. După cum declara Condorcet în lucrarea citată mai devreme, „Adevărul, virtutea și fericirea sunt legate între ele printr-un lanț indisolubil" (1795, Partea a X-a). Vom discuta într-un alt capitol dacă știința, în particular științele sociale, ne pot spune cum ar trebui să trăim. Dar, deși știința s-ar putea dovedi neutră în ceea ce privește etica, sau chiar nimicitoare a tuturor pretențiilor la obiectivitate morală, putem încă spera. Discuțiile despre drepturile naturale s-au dovedit foarte tenace, în ciuda valurilor de scepticism în legătură cu cunoașterea morală. Mulți oameni revendică drepturi, nu dintre cele create prin decrete, ci drepturi care există chiar dacă sunt nerecunoscute și care sunt inalienabile. Nu pare să existe vreo justificare pentru o asemenea gândire morală într-o teorie a cunoașterii care începe de la simțuri și înaintează folosind inducția.

Hume și cauzalitatea

Vrem mai mult decât ne permit percepția și inducția; dar oare putem obține mai mult și oare avem într-adevăr nevoie de mai mult? A doua cale a lui Bacon nu vrea surplus de bagaje în ascensiunea sa graduală și neîntreruptă. Obstacolul cel mai mare care se conturează este, bănuiesc, supoziția noastră adânc înrădăcinată că legăturile cauzale nu sunt simple corelații, ci implică legi cauzale, puteri sau forțe, și astfel un fel de necesitate naturală. Poate fi ocolit acest obstacol bazându-ne pe un principiu modest al inducției conform căruia succesiuni asemănătoare se petrec în circumstanțe asemănătoare?

Întrebarea a devenit critică în secolul XVIII, când s-a cristalizat un empirism sistematic care și-a propus înlăturarea oricăror elemente neempirice din cunoșterea științifică. Un răspuns sclipitor la ea a fost dat de David Hume (1711-1776), autor, printre altele, al lucrărilor *A Treatise of Human Nature (Tratat despre natura umană)* (1739) și *Enquiries Concerning the Human Understanding (Cercetare asupra inte-*

lectului omenesc) (1748). Ne vom opri un pic asupra răspunsului său, devenit clasic.

Hume a conceput *Tratatul* ca fundament pentru „un sistem complet al științelor". Este evident, remarca el în Introducere, că toate științele au o legătură, mai mică sau mai mare, cu natura umană. „Chiar matematica, filosofia naturală și religia naturală depind într-o anumită măsură de știința OMULUI, căci se află în sfera de cunoștințe a omului și sunt judecate după puterile și facultățile sale." Hume voia să încerce o știință a puterilor și facultăților umane, un studiu științific al rațiunii și pasiunii omenești, întemeiat pe un studiu empiric al „logicii, moralei, criticii și politicii". „Știința OMULUI" ar „cuprinde aproape orice poate conduce la perfecționarea spiritului omenesc". Metoda sa urma să fie „experiența și observația" aplicate „comportamentului oamenilor în grup, în afaceri și în distracții" cu scopul de a „explica toate efectele prin cele mai simple și puține cauze".

Urmând cea de-a doua cale a lui Bacon, Hume ajunge la problema cauzalității în Partea a 3-a a Cărții I, sub titlul general „Despre cunoaștere și probabilitate". Putem împărtăși opinia că în relația dintre cauză și efect există un fel de necesitate, dar banalitatea că ideea de „efect" o presupune pe cea de cauză „nu dovedește că orice lucru trebuie să fie precedat de o cauză; tot așa cum din faptul că orice soț nu poate să nu aibă o soție nu urmează că orice bărbat nu poate să nu fie căsătorit" (Secțiunea 3). Opinia că orice eveniment are cu necesitate o cauză sau că o cauză, într-un fel sau altul, constrânge, produce sau determină necesar efectul său nu se poate ivi și nu poate fi întemeiată decât prin „observație și experiment". Totuși, când ajunge la „Ideea de conexiune necesară" (Secțiunea 14), Hume găsește că observația și experimentul pot furniza doar o „legătură percepută", o „alăturare constantă" sau o corelație uniformă între un eveniment și altul. Concluzia sa a fost că nu este nevoie de altceva: putem defini *cauza* ca fiind „un obiect anterior și contiguu cu altul și unde toate obiectele care se aseamănă cu primul se află în relații asemănătoare de anterioritate și contiguitate cu acele obiecte care se aseamănă cu cel de-al doilea".

Folosind unul din exemplele lui Hume, ne-am putea întreba ce anume din experiență se află la baza opiniei noastre că, dacă o bilă de biliard lovește o alta, ea este cauza mișcării acesteia. Componentele situației sunt un fapt anterior (mișcarea primei bile până la impact) și un fapt ulterior (mișcarea celei de-a doua bile) care se petrec în același loc. Asta este tot ceea ce putem observa în orice caz particular — ceva „anterior" și „contiguu". Ce justifică atunci opinia noastră că este vorba despre o cauză și un efect și nu despre o coincidență? Doar faptul că o succesiune asemănătoare poate fi observată în

alte circumstanțe asemănătoare. O cauză este doar exemplificarea unei regularități, iar o lege cauzală sau o lege a naturii este doar o regularitate formată din exemplificări. Dacă aceasta pare o demitizare prea scandaloasă a ideii mai robuste de cauzalitate, putem adăuga un element psihologic: acela că socotim cauzale acele regularități pe care ne-am obișnuit să așteptăm să aibă loc. Cauza unui eveniment este astfel un eveniment anterior dintr-o succesiune uniformă la care ne așteptăm din obișnuință.

Cum cauzalitatea fusese declarată singura relație „care poate fi urmărită dincolo de simțuri și care ne informează despre existențe și obiecte pe care nu le vedem sau simțim" (Secțiunea 2), minimalizarea sa în acest fel apare deconcertantă. Dar, dacă scopul este o ascensiune graduală și neîntreruptă, cauzalitatea nu poate implica îndepărtarea de la tipul de pretenții la cunoaștere pe care „observația și experimentul" le pot justifica. Candidatul cel mai bun pentru o relație cognoscibilă care poate fi urmărită dincolo de simțuri este o corelație generală. Aceasta este de fapt unicul candidat, dacă inobservabilele de orice tip sunt înlăturate ca fiind dincolo de orice cunoaștere posibilă. Asemănător, nu poate exista nici o justificare pentru a socoti fie și numai probabilă existența unor inobservabile. Forțele ascunse care pun în mișcare arcurile și roțile unui ceasornic nu sunt mai probabile decât ar fi micuții și imperceptibilii spiriduși despre care se pretinde că ar face același lucru. Sâmburele epistemologic al probabilității nu poate fi decât regularitatea constatată a unei corelații.

Să aplicăm toate acestea la cazul dlui Rouget. De ce îi votează el pe comuniști? Singurul tip de răspuns justificat este acela care îl plasează în categoriile de votanți care votează Stânga cu o mare frecvență. Dacă vom combina categoriile, de exemplu unind votanții tineri și votanții muncitori în categoria votanților tineri muncitori, frecvența crește. Într-o lume complexă nu vom putea atinge niciodată o frecvență de 100%, dar probabilitățile înalte sunt suficiente. Să ne amintim remarca lui Przeworski și Teune că, „pentru a explica votul dlui Rouget, trebuie să ne bazăm pe enunțuri probabilistice generale care sunt relevante pentru comportamentul participantului la vot și care au fost confirmate îndeajuns prin numeroase seturi de probe". Dar de ce trebuie? Pur și simplu pentru că această teorie a cunoașterii riguros empiristă nu oferă altceva. Enunțurile probabilistice generale sunt singura monedă cu care putem cumpăra mai mult decât ne garantează observația. Explicația și predicția nu pot fi, deci, decât două fețe ale acestei monede unice. Ambele se sprijină pe generalizări care sunt proiectate înainte pentru scopurile predicției și înapoi pentru cele ale explicației. Nu face excepție nici explicația acțiunilor istorice:

„Scopul științei este să explice și să prevadă de ce, când și unde se petrec anumite evenimente. De ce nu a fost o reușită mariajul Kowalski? De ce Smith a comis o crimă? De ce a atacat Napoleon Rusia? Știința se preocupă de explicarea unor evenimente specifice cu ajutorul unor enunțuri care sunt invariabil adevărate de la un ansamblu de circumstanțe la altul.“ (1970, p.18)

Trebuie să repetăm că folosirea statisticii pe cea de-a doua cale a lui Bacon poate fi oricât de complexă. Restul cărții lui Przeworki și Teune este foarte tehnic și din ce în ce mai complex, pe măsură ce cititorul este condus spre rafinamentele modelării și măsurării. Dar rafinamentul nu strică neapărat simplitatea inspirată a ideii de bază. De ce a invadat Napoleon Rusia? Ei bine, trebuie să existe un enunț general adevărat căruia i se subsumează invazia și care justifică predicția *ex ante* și explicația *ex post*. În condiții asemănătoare toți actorii istorici acționează așa cum a acționat Napoleon; și astfel explicația funcționează în istorie la fel ca în orice alt domeniu.

Economia pozitivă

Am expus un empirism minimal potrivit pentru cea de-a doua cale a lui Bacon și am propus o analiză a cauzalității care evită ideea de necesitate naturală. Această concepție a întâmpinat multe dificultăți în răstimpul care ne desparte de perioada sa de glorie, încât până și avocații săi dau semne de nervozitate. Totuși ea poate încă pretinde că întrupează spiritul științei pozitive, iar pretenția îi este încă respectată, mărturie fiind în special durabilitatea științei economice pozitive. Criticii sunt rugați așadar să aibă răbdare, căci voi aduce acum în sprijinul viziunii empiriste autoritatea lui Milton Friedman, al cărui eseu despre „Metodologia științei economice pozitive“ (1953) rămâne o forță ce trebuie luată în considerare. Deși incomod chiar și pentru economiștii neo-clasici, eseul lui Friedman este o expunere incisivă și memorabilă a unui mod de gândire foarte ispititor.

Sarcina economiei pozitive, începe Friedman, „este să ne ofere un sistem de generalizări care să poată fi utilizate pentru formularea de predicții corecte despre consecințele oricărei schimbări a circumstanțelor“ (p.193). Acest lucru poate fi obținut dezvoltând „o «teorie» sau o «ipoteză» care să ofere predicții valabile și semnificative (adică nereductibile la truisme) despre fenomene încă neobservate“ (p.195). Teoria este o împletire a două elemente — un „limbaj“ și „un ansamblu de ipoteze cu conținut empiric menite să abstragă trăsături esențiale ale

unei realități complexe“ (p.195). În rolul său de limbaj, „teoria nu are un conținut empiric; ea este o mulțime de tautologii. Funcția sa este de a servi ca un sistem de clasare“ (p.195). În rolul său empiric, „teoria trebuie judecată în funcție de puterea ei predictivă pentru clasa de fenomene pe care este menită să le «explice»… singurul test al *valabilității* unei ipoteze este compararea predicțiilor ei cu experiența“ (p.195, sublinierea autorului).

Să observăm că „explică“ apare în ghilimele, în timp ce „prezice“ nu. Scopul este predicția, mijlocul este compararea predicțiilor cu experiența. Întocmai cum cere o ascensiune graduală și neîntreruptă în care „explicația“ se poate da numai prin apel la generalizări cu putere predictivă cunoscută. Să observăm de asemenea distincția foarte netă între un „limbaj“ sau un „sistem de clasare“ și „un ansamblu de ipoteze cu conținut empiric“. Dat fiind că această distincție va fi ținta unor critici despre care vom vorbi mai târziu, merită să ne oprim acum spre a o întări apelând la pozitivismul logic.

Distincția analitic–sintetic

Hume distingea clar între „stări de fapt“ și „relații între idei“. Lumea constă în totalitatea stărilor de fapt și, din motive pe care le-am înfățișat când am descris analiza sa asupra cauzalității, în ele nu există nici un fel de necesitate. Lumea se întâmplă să fie așa cum este. Știm că o parte a ei prezintă regularități; ceea ce e dincolo de regularitate, precum necesitatea naturală subiacentă, depășește posibilitățile noastre de cunoaștere. Astfel, toate enunțurile adevărate despre lume sunt adevărate „în mod contingent“, fiind condiționate de stări de fapt și deci în nici un sens (decât poate în unul psihologic) nu sunt necesar adevărate. Și reciproc, orice enunț care este necesar adevărat nu este despre lume, ci despre relații între idei. Adevărul lui depinde de relații logice și de semnificația ideilor din mintea noastră.

Totul este clar până la un punct. Dar rămâne întrebarea ce legătură are psihologia a ceea ce așteptăm și obișnuim să inferăm cu logica ideilor. Ambiguitatea provine din remarca citată mai sus că „până și matematica, filosofia naturală și religia naturală depind într-o anumită măsură de știința OMULUI“. Pozitiviștii logici nu permiteau asemenea ambiguități, datorită „distincției analitic–sintetic“ formulate foarte clar A. J. Ayer în *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr și logică)* (1936, Capitolul 4). Toate enunțurile folosite în știință pot fi împărțite în două tipuri distincte, analitice și sintetice. Dacă un enunț este analitic, adevărul sau falsitatea sa depind numai de semnificația termenilor.

Enunțurile analitice adevărate sunt tautologii, ca, de exemplu, „nici un celibatar nu este căsătorit“ sau „2 + 2 = 4“. Dacă un enunț este sintetic, adevărul sau falsitatea lui depind de starea de lucruri, ca de exemplu, „toți celibatarii sunt lipsiți de griji“. Astfel, faptul că nici un celibatar nu este căsătorit depinde de ceea ce înseamnă „celibatar“, în timp ce faptul că celibatarii sunt lipsiți de griji depinde de felul în care celibatarii în carne și oase se raportează la viață. Nu trebuie confundate cuvintele cu lucrurile, de exemplu, gândind ca fapt al lumii că nici un celibatar nu este căsătorit. Acest tip de confuzie duce la multe erori, precum opinia raționalistă că enunțurile geometrice descriu proprietățile necesare ale spațiului.

S-ar putea protesta că într-adevăr nici un celibatar în carne și oase nu este căsătorit. Nu este acesta un fapt al lumii? Pozitivistul logic răspunde arătând că acest „fapt“ provine doar dintr-o convenție de limbaj. „Nici un celibatar nu este căsătorit“ consemnează hotărârea noastră de a folosi cuvântul „celibatar“ într-un anumit sens. Acest enunț este, cu o expresie celebră a pozitivismului logic, adevărat prin convenție. Am putea schimba convenția, dar, atâta timp cât ea rămâne în picioare, persoanele căsătorite nu vor fi considerate celibatare; în timp ce celibatarii sunt celibatari, fie că sunt lipsiți de griji sau nu. Aceleași lucruri se pot spune pentru toate adevărurile logicii, ale matematicii și ale altor sisteme formale. Ele rezultă din reguli pe care le-am construit și depind astfel numai de decizii umane. Ar putea sa pară că le considerăm confirmate din belșug de experiență, dar asta se întâmplă doar pentru că noi nu permitem experienței să le respingă. Oricine ar pretinde că a găsit un cerc a cărui circumferință nu este egală cu produsul dintre diametrul său și P, ar folosi greșit termenul „cerc“; astfel, adevărul că cercurile au această proprietate ține de convenție, nu de experiență.

Această concepție se acordă perfect cu distincția lui Friedman între ipotezele empirice (sintetice) și enunțurile teoretice (analitice). Teoria pură nu poate fi decât un ansamblu de tautologii sau un „limbaj“, a cărui funcție este de sistem de clasare pentru date și ipoteze. A descrie teoria pură ca un sistem de clasare nu înseamnă a o trivializa. Dezvoltarea matematicii, de exemplu, a presupus o imensă muncă intelectuală plină de teoreme surprinzătoare, iar pozitiviștii logici nu au negat că în ea era implicat un proces de descoperire. Ei țineau doar să sublinieze că acele descoperiri nu ne sporesc cunoașterea despre lume, de vreme ce matematica este o tautologie. Dumnezeu ar vedea dintr-o privire toate implicațiile axiomelor. Noi, ființe finite, trebuie să le descoperim gradual și, după cum se pare, prin încercări și erori. Dar ele exprimă totuși relații între idei, nu stări de fapt. Un sistem de clasare bun este o realizare autentică, nu numai pentru că poate sugera noi ipoteze

empirice, precum căutarea de patternuri în statistici cu ajutorul calculatorului, indică noi corelații edificatoare ce sunt apoi investigate empiric. Esențial rămâne totuși că nici un adevăr despre lume nu poate fi stabilit doar prin apel la un sistem de clasare.

Avem acum un empirism fundamental, care se bazează numai pe percepție și inducție; o analiză a cauzalității care purifică explicația cauzală de necesitatea naturală; o schiță pentru o economie pozitivă sau pentru orice altă știință pozitivă; și o distincție de ordin epistemologic între limbaj și fapt. Fiecare pas ascunde argumente filosofice lungi și complexe, chiar înainte să intre în vizorul criticii, deoarece empiriștii nu s-au pus de acord asupra teoriilor percepției, inducției și cauzalității care sunt cele mai bune de susținut. De asemenea, ar fi o inducere în eroare sugestia că empirismul rămâne în picioare sau cade în funcție de valoarea pozitivismului logic. Dar sper că cei patru pași prezintă ideea unei ascensiuni graduale și neîntrerupte într-o manieră care surprinde spiritul empirismului pur și pentru care textul lui Friedman este un semn că a doua cale a lui Bacon rămâne foarte influentă.

Dacă acceptăm aceasta, următoarea noastră sarcină este de-face drumul mai puțin schematic și, în același timp, mai spinos. Voi discuta două chestiuni ridicate direct de eseul lui Friedman, iar apoi voi căuta o îndrumare pozitivă practică în metoda științifică.

Supoziții realiste vs. predicții reușite

Ambele chestiuni privesc distincția lui Friedman între ipotezele substanțiale și limbajul teoretic. Prima apare datorită unei turnuri surprinzătoare pe care el însuși o dă ipotezelor empirice într-o schemă pozitivă unde „teoria urmează să fie judecată după puterea sa predictivă“, iar „singurul test de *validitate* a unei ipoteze este compararea predicțiilor ei cu experiența“ (1953, p.196). Această cotitură a provocat o dezbatere vehementă, care este prea instructivă pentru a nu o aminti.

Distincția între limbaj și fapt, susține el, înlătură orice presupunere că „ipotezele au nu numai «implicații», dar și «presupoziții», iar concordanța acestor «presupoziții» cu «realitatea» este un test de valabilitate a ipotezei *diferit de* testarea implicațiilor și *adițional* acesteia“ (1953, p.199, sublinierea autorului). Astfel, argumentează el, nu este o slăbiciune a modelelor concurenței perfecte și nici o superioritate a modelelor concurenței imperfecte faptul că primele se bazează pe presupoziții mai puțin „realiste“ decât ultimele. Modelele concurenței perfecte presupun că piața cuprinde cumpărători și vânzători informați și raționali, mulți la număr, fiecare prea neînsemnat pentru a afecta prețu-

rile etc. De vreme ce piețele reale, evident, nu corespund acestei descrieri, ne-am putea aștepta ca știința economică pozitivă, cu atașamentul său față de faptele observate, să prefere modele care presupun o piață imperfectă. Avocații acestor modele le propun într-adevăr pe temeiul realismului. Nu, spune Friedman, asta înseamnă circularitate și îndepărtare de știința economică pozitivă. *Singura* întrebare este ce tip de model duce la predicții mai reușite. *Toate* modelele presupun abstracția și singurul test al valorii unei abstracții este compararea predicțiilor rezultate cu experiența. Se dovedește că predicțiile presupuse de modelele concurenței perfecte sunt preferabile.

Această formulare surprinzătoare i-a șocat pe alți specialiști în economia pozitivă, precum Paul Samuelson (1963, 1964) și a generat o controversă continuă. O prezint nu pentru că aș pretinde că sunt economist, ci pentru că ea arată de ce teoreticienii economiei nu se pot dispensa de filosofie. O obiecție comună a fost că, de vreme ce economia pozitivă este o știință descriptivă de tradiție empiristă, nu există nici un motiv ca ea să presupună ceva ce oricine știe că este fals. De exemplu, de ce să presupunem că cumpărătorii sau vânzătorii individuali nu pot influența prețurile, când știm cu toții că acest lucru este adesea posibil pe piețele reale? Dar acest răspuns este cu două tăișuri. Modelele standard ale concurenței imperfecte se sprijină și ele pe presupoziții pe care am putea fi înclinați să le considerăm vădit false, de exemplu că curbele ofertei sunt întotdeauna ascendente sau că producția și costurile variază continuu. De asemenea, pentru a anticipa o chestiune pe care o vom discuta mai încolo, toate teoriile economice, fie că sunt neo-clasice, keynesiene sau marxiste, presupun că agenții economici sunt raționali în moduri pe care experiența pare să le contrazică total. Deci nu poate fi în întregime evident dacă, exprimându-ne paradoxal, anumite abstracții sunt sau nu realiste. Este nevoie de un test și, potrivit cu cea de-a doua cale a lui Bacon, Friedman are dreptate să considere că testul acesta este succesul predicției.

Criticile nu vor fi ușor parate prin această manevră, deoarece pare că există totuși o diferență între descriere și predicție. Nu este oare o chestiune de fapt și anterioară oricărei predicții că piața petrolului este concurențială (sau că s-a observat că muncitorii industriali francezi, precum dl Rouget, îi votează pe comuniști)? Friedman răspunde subminând această distincție printr-o altă manevră. În capitolul intitulat „Poate fi testată o ipoteză prin realismul presupozițiilor sale?“ el apelează la ideea că enunțurile științifice sunt deseori adevărate în sensul de „ca și cum“. Să luăm, de exemplu, ipoteza acceptată că accelerația unui corp care cade în vid este o constantă, g (aproximativ 9,81 m/s^2 pe pământ), de unde rezultă că distanța (s) parcursă după t secunde este dată de formula $s = 1/2(gt^2)$. Dacă formula este aplicată la diferite obiecte care cad de la înălțimi diferite în atmosfera pământului, se observă că ea se adevărește, mai mult sau mai puțin, în foarte multe cazuri, dar nu în toate.

> „Astfel încât se poate spune: într-un spectru larg de circumstanțe, corpurile care cad în atmosfera reală se comportă ca și cum ar cădea în vid. În limbajul atât de uzual în economia politică, acest enunț ar fi repede tradus prin: formula presupune că e vorba de o cădere în vid. Este clar totuși că formula nu presupune acest lucru… Formula este acceptată pentru că se dovedește utilizabilă, nu pentru că trăim într-un vid aproximativ — indiferent ce s-ar înțelege prin aceasta.“ (1953)

Ideea sa este că așa-numitele „presupoziții“ ale oricărei teorii utile sunt totdeauna false, dacă sunt tratate ca descrieri; dar pot fi totuși adevărate în sensul de „ca și cum“, lucru controlabil în același fel ca pentru orice altă ipoteză. Astfel, frunzele unui copac pot fi considerate cu folos a fi direcționate „ca și cum“ fiecare frunză ar încerca deliberat să primească o cantitate maximă de lumină, dată fiind poziționarea frunzelor vecine; un jucător de biliard priceput lovește bilele „ca și cum“ ar cunoaște formule matematice complexe; firmele se comportă „ca și cum“ ar căuta să-și maximizeze profitul ajutate de informații perfecte și ecuații simultane. Nu contează că, luate literal, fără „ca și cum“, frunzele, jucătorii de biliard și firmele nu fac astfel de lucruri. Contează doar dacă predicțiile astfel derivate se adeveresc.

Semnificația acestui „ca și cum“ este că permite științei pozitive să opereze cu inobservabile, sub condiția ca ele să nu fie considerate mai mult decât niște ficțiuni utile. Teoriei i se poate da sarcina utilă de a construi sau explora idealizări sau modele ce fac abstracție de anumite trăsături ale lumii, descriind cazuri-limită. Friedman compară concurența perfectă cu mișcarea fără frecare, unde lucrurile se petrec „ca și cum“ niște forțe pure ar acționa nestânjenite. Teoria operează cu inobservabile fără a face vreo concesie ideii că inobsevabilele ar exista în natură. Ele au statut de obiecte doar într-o „realitate virtuală“, ceea ce nu le face mai puțin utile. În consecință, știința pozitivă nu trebuie să se teamă de inobservabile sau de teoriile care se referă la ele. Atâta timp cât predicția este singurul test, nu există riscul de a introduce trăsături ale realității aflate dincolo de orice experiență posibilă.

Rolul teoriei

Totuși, la o privire mai atentă, această explicație ne lasă încă nedumeriți în privința rolului teoriei. A doua întrebare ridicată de viziunea

lui Friedman este dacă, până la urmă, teoria este și altceva decât un limbaj și un sistem de clasare. Contrastul de căpetenie dintre cele două căi ale lui Bacon este că „cele mai generale axiome“ se află la începutul primei căi și la sfârșitul celei de-a doua. Asta ar însemna că, pentru știința pozitivă, teoria nu are *nici una* din sarcinile ambițioase care i se atribuiseră în capitolul precedent. În orice caz, acesta este modul în care am prezentat aici cea de-a doua cale, cu ajutorul lui Friedman și al distincției analitic-sintetic.

Să luăm un nou exemplu de presupoziție care pare falsă, dar care poate fi privită „ca și cum“ ar fi adevărată. Teoria microeconomică este de obicei prezentată ca un sistem formal care se bazează pe presupoziții de raționalitate, definește un agent rațional ca un individ cu preferințe complete și consistente, care deține toate informațiile relevante și o capacitate perfectă de a calcula, iar apoi declară că orice agent economic este rațional în acest sens. Pe scurt, se presupune că agenții economici sunt niște maximizatori ai utilității, care calculează ceea ce le-ar servi cel mai bine interesele și acționează în consecință. Această presupoziție cuprinzătoare a fost enunțată pregnant de către F. Y. Edgeworth, într-o carte inspirat intitulată *Mathematical Psychics (Psihica matematică)*: „Primul principiu al științei economice este că fiecare agent este motivat numai de interesul propriu“ (1881, p.16). Acest enunț, care la prima vedere sună ca și cum ar fi una din „cele mai generale axiome“ ale lui Bacon, este analitic sau sintetic? Exprimă el un principiu al sistemului de clasare sau o ipoteză empirică despre comportamentul economic?

Nici una din variante nu este întru totul satisfăcătoare. Edgeworth însuși a considerat-o o generalizare empirică utilă, destul de adevărată în domeniul finanțelor și comerțului pe care îl studia el, dar mai puțin adevărată în afara lui. Dar acest lucru depinde de considerarea „interesului personal“ ca însemnând ceva înrudit cu „egoismul“ și de presupunerea că putem distinge în practică între comportamentul preocupat de propria persoană și cel preocupat de ceilalți. Când microeconomiștii invocă „interesul personal“ ca propulsorul comportamentului economic, îl înțeleg de obicei în sensul mai larg că agenții sunt totdeauna motivați să-și satisfacă preferințele. Nu voi insista acum, deoarece aceasta va fi tema crucială folosită pentru a ilustra individualismul explicativ (căsuța din stânga jos a „ferestrei“ din Figura 1.2) și subiectul Capitolului 6. Dar trebuie semnalat de pe acum că, luată într-un sens atât de larg, nu este o ipoteză pe care experiența ar putea să o infirme categoric. Orice fel de comportament *poate* fi armonizat cu ea, atribuindu-le agenților preferințe potrivite sau extinzându-le scopurile pe un termen lung sau lăsând loc unui element subiectiv în credințele lor despre cum

le pot realiza mai bine. În acest caz însă, „Orice agent economic este rațional“ devine, precum „Nici un celibatar nu este căsătorit“, un enunț analitic, o tautologie care, dacă este adevărată, este, în cuvintele pozitivismului logic, „adevărată prin convenție“.

Totuși, mulți teoreticieni doresc ca teoriile microeconomice să fie mai mult decât o sumă de tautologii, care etalează implicațiile definirii „agentului rațional“ în modul standard; și cu toate acestea ei consideră axiomele având un statut definițional. Imaginea noastră ca indivizi separați, fiecare căutând să-și maximizeze utilitățile individuale, este deseori prezentată ca și cum ar avea justificarea atât a teoriei pure, cât și a experienței. Dar lucrurile nu pot sta astfel, dacă distincția analitic–sintetic este corectă. Orice enunț aparține exact uneia din aceste două categorii, iar aparenții hibrizi sunt de fapt două enunțuri, unul de fiecare tip. Cele aparținând teoriei pure formează un limbaj sau un sistem de clasare: dacă se aplică la ceva și la ce anume, este întotdeauna o chestiune empirică. Astfel, supozițiile microeconomiei nu pot îndeplini sarcina unitară de a-și garanta propriul adevăr ca analiză a componentelor ultime ale comportamentului economic real. Știința pozitivă respinge un asemenea amalgam.

Ne-am putea aștepta ca Friedman să răspundă repetând că presupozițiile de raționalitate sunt adevărate în sensul de „ca și cum“. Dar imediat dă de înțeles că atitudinea sa față de teorie este mai puțin simplă decât sugerează pasajele citate mai sus. Celebrul său articol este lung și doar prima sa jumătate, mai bine cunoscută, spune fără echivoc că rolul teoreticianului este cel de funcționar ce se ocupă de clasare. Dar, pe măsură ce textul avansează, distincția dintre teorie și fapte începe să pălească. Teoria este înfățișată tot mai mult ca sursă de conexiuni surprinzătoare, de idealizări fertile și de noi posibilități. Întâlnim următorul enunț frapant:

> „Dacă o clasă de «fenomene economice» ne apare variată și complexă, trebuie presupus că aceasta se datorează faptului că nu dispunem de o teorie adecvată prin care să le putem explica. Nu putem pune într-o parte fapte cunoscute iar în cealaltă o teorie «aplicabilă îndeaproape la realitate». O teorie este un mod de a percepe «faptele» și nu putem percepe «fapte» fără o teorie“. (1953, p.211)

În acest caz însă, faptele lumii economice nu mai sunt independente de limbajul folosit pentru a le descrie și astfel cade un principiu central al Științei pozitive. În locul lui avem ideea că presupozițiile unei teorii generale stabilesc termenii în care este clasificată realitatea și criteriile prin care urmează să apreciem dacă o anumită teorie i se aplică. Pare că o abordare sever empiristă a științelor sociale, care încearcă să

le limiteze justificarea epistemologică la percepție, inducție și succesul predicției, a descoperit nevoia de „axiome generale“ cu mult înainte de a ajunge la capătul drumului. În această etapă, acestea sunt doar niște aluzii criptice la un nou mod de a gândi relația dintre teorie și experiență, pe care le vom explicita în capitolul următor.

Deocamdată, criticii lui Friedman se vor plânge fără îndoială că nu este nici măcar „ca și cum“ pieţele ar fi perfect concurențiale. Las această dezbatere în seama economiștilor. Dar este prezentă aici și o problemă filosofică. Prima întrebare pe care am discutat-o era dacă economia pozitivă are nevoie de presupoziții realiste, distincte de predicțiile de succes. Aici sugerez că manevra „ca și cum“ a lui Friedman este de lăudat, o dată ce am distins două din întrebuințările sale. A spune că în atmosferă corpurile cad ca și cum ar fi în vid înseamnă probabil a pretinde că aerul nu opune de obicei o rezistență considerabilă. Aceasta este, evident, o aserțiune empirică. A spune că un pescăruș plonjează sub niște unghiuri ca și cum ar avea solide cunoștințe matematice nu înseamnă a presupune că el posedă într-adevăr astfel de cunoștințe. Ci înseamnă doar a propune un salt teoretic al imaginației, justificat de eleganța și simplitatea sa, însă doar în cazul în care din el rezultă predicții fertile. A doua întrebare viza însă rolul teoriei, iar în privința asta sugerez că sunt multe de spus în favoarea rolului care tocmai i s-a atribuit, însă acesta amenință să submineze din capul locului cea de-a doua cale a lui Bacon.

Descoperire și validare

Cât de ruinător este pentru un empirism minimal să acorde teoriei un rol activ? Cea mai limpede apărare constă în a despărți psihologia de epistemologie urmărind ideea anterioară că tautologiile pot fi surprinzătoare. Există un proces intelectual de descoperire prin care obținem idei noi. O parte a acestui proces constă în a explorara sau construi sisteme formale, dar asta nu înseamnă că totul se rezumă la un exercițiu rațional de logică deductivă, cum și-ar putea închipui raționaliștii. Punctele de plecare ale sistemelor formale sunt o problemă de opțiune, imaginație sau hazard psihologic. După cum se știe, punctele de plecare pot fi revizuite, dacă ele îl conduc pe teoretician la dificultăți, așa cum s-a întâmplat în timp cu rafinarea progresivă a axiomelor teoriei numerelor sau cu cele ale logicii matematice. Dar există totuși un salt intelectual de tipul „ca și cum“. Acesta redeschide a doua cale a lui Bacon, cu condiția să menținem ferm distincția dintre procesul psihologic de descoperire a ipotezelor și procesul epistemologic de validare a lor. Testul adevărului în cea de-a doua cale a lui Bacon nu poate fi decât acela al experimentului și observației, „compararea predicțiilor cu experiența“. Rostul său este clar epistemologic și nu există alternativă. Acestea fiind stabilite, rămâne posibilitatea pentru psihologii și sociologii științei să cerceteze cum lucrează imaginația științifică și în ce cadre instituționale.

Astfel este înlăturat un mare obstacol. Obiecția era că nici o știință nu se limitează și nu se poate limita la generalizarea din observații. Orice teorie științifică promițătoare are nevoie de „presupoziții“ mai bogate din care să împletească țesături complexe departe de faptele obișnuite ale experienței. Dacă exigența de realism empiric ar fi făcut ca teoria să se subordoneze rigid experienței, calea ce ar fi pornit de la simțuri și ar fi constat într-o ascensiune graduală și neîntreruptă nu ar fi putut realiza nici pe departe ceva comparabil cu starea actuală a științei. Dar dacă exigența empiristă este adresată ferm logicii validării, lăsând descoperirea să lucreze cu orice fel de ipoteze dorește, calea ar putea încă să conducă la cele mai generale axiome, așa cum spera Bacon.

Pentru a evidenția acest lucru și, în același timp, pentru a oferi îndrumarul practic promis despre cum se aplică metoda științifică, să comparăm mai întâi două diagrame luate din două manuale destinate studenților în științe sociale. Prima dintre ele, Figura 3.1 (p. 56), este luată din introducerea lui Walter Wallace la *Sociological Theory (Teoria sociologică)* (1969) și se numește „Componentele și procesul sociologiei științifice“.

Componentele sunt, de fapt, numai observațiile și generalizările inductive, „Teoriile“ fiind considerate generalizări empirice generalizate, iar „Ipotezele“ consecințele lor logice. Wallace oferă ca exemplu teoria suicidului a lui Durkheim. Începem prin „a face observații directe asupra mai multor persoane care s-au sinucis“. După ce am clasificat victimele în categorii și am calculat procentajele, ajungem la o generalizare empirică precum „Protestanții au o rată de sinucidere mai mare dacât catolicii“. Pentru a ajunge la „Teorii“, ne întrebăm „cărui factor i se poate subsuma ca un caz special diferența dintre procentajele de sinucideri?“ și sugerăm, de exemplu, că „sinuciderile variază în raport invers cu gradul de integrare socială“ sau „actele de dezorganizare personală variază în raport invers cu gradul de organizare socială“. Deducem apoi noi ipoteze, de exemplu, că persoanele necăsătorite, fiind mai puțin integrate social decât cele căsătorite, au o rată a sinuciderilor mai ridicată. Asemenea ipoteze, operaționalizate, sunt testate prin noi observații. Dacă sunt validate, teoria este confirmată.

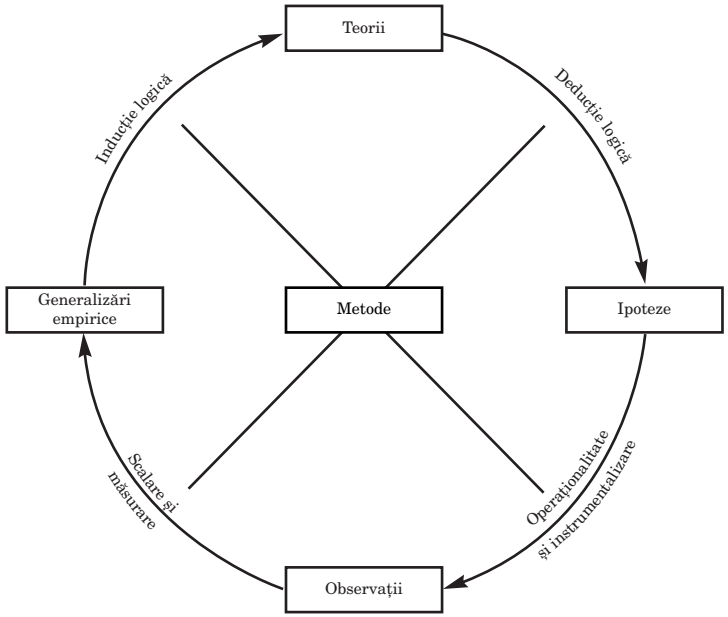


Figura 3.1: Componentele și procesul sociologiei științifice

Procesul descris de Wallace cuprinde atât descoperirea, cât și validarea. Avansăm lărgind generalizările, pe care le validăm testându-le consecințele. Explicăm sinucideri particulare plasându-le în categorii cu rate confirmate raportate la gradele de integrare socială. Procesul este asemănător celui recomandat anterior pentru explicarea votului dlui Rouget, cu excepția că, în timp ce pentru el exista o probabilitate de 80% de a-i vota pe comuniști, protestanții sau persoanele necăsătorite, luate la întâmplare, au o probabilitate foarte mică de a se sinucide. Cu toate astea, strategia este aceeași, chiar dacă sarcina de a explica de ce un anume John Smith s-a sinucis nu este în cele din urmă una a sociologiei științifice, care se ocupă doar de statistici și de ocupanții de poziții sociale.

Totuși, procesul științific nu poate fi atât de mecanic pe cât se sugerează aici. De ce alegem să-i examinăm pe protestanți mai degrabă decât, să zicem, persoanele stângace? Ce a dus la ideea de „integrare socială“, ținând seama în special de faptul că Durkheim însuși gândea în termeni de structuri sociale și ai modului în care își mențin acestea

echilibrul? La drept vorbind, ar fi cazul ca întrebări asemănătoare să fie ridicate și în legătură cu dl Rouget. De ce ne interesează vârsta sa și nu, să zicem, gusturile sale în materie de șosete și cum a ajuns biserica în această poveste? Chiar dacă explicațiile oferite sunt potrivit croite pentru metoda validării *ex post*, ele nu ne impun să acceptăm o metodă asemănătoare a descoperirii *ex ante*.

A doua diagramă recunoaște această diferență. Figura 3.2 (p. 58) este luată din *Introduction to Positive Economics* (1963) (*Introducere în economia pozitivă)* a lui Richard Lipsey, al cărei capitol introductiv expune liniamentele științei pozitive și ale metodei științifice. Aici procesul validării este asemănător, prin aceea că „Predicțiile“ sunt consecințe derivate din „supoziții“, care au fost ajustate în urma eșecului unor predicții anterioare. Dar diagramele diferă semnificativ. „Definițiile“ din căsuța de sus semnalează ceva ce nu este oferit de „faptele nou dobândite“ și, așa cum spune clar Introducerea lui Lipsey, „teoria“ este o sursă de „ipoteze“ și nu o generalizare inductivă a unora adeverite. Altfel nu ar avea sens restul îndrumarului în economia pozitivă al lui Lipsey, îndrumar vast și din ce în ce mai teoretic. Dar el nu se teme că a trădat caracterul empiric al științei pozitive. Singurul test de validitate al unei teorii este dacă consecințele sale sunt concordante cu faptele.

Există și alte diferențe, legate de problematica testării, pe care le voi amâna pentru următorul capitol. Deocamdată voi încheia enunțând cea mai simplă idee a științei pozitive, care mi se pare că stă în picioare și voi indica apoi tipurile de obiecții pe care le vom urmări în celelalte capitole.

Încheiere

Noțiunea pozitivă de explicație expusă în acest capitol este adesea numită „modelul subsumării la legi“: a explica înseamnă a identifica generalizările relevante care acoperă cazul ce trebuie explicat. Amestecul său de ipoteze și inferențe deductive îi conferă de asemenea numele de „model nomologic-deductiv (N-D)“ sau „metodă ipotetico-deductivă (I-D)“. Ideea de bază este foarte simplă totuși și putem vedea imediat tipul de explicație pe care îl propune pentru votul dlui Rouget. Este vorba până la urmă de observație și de niște generalizări empirice inductive din care votul său poate fi prevăzut.

Ontologia subiacentă postulează niște particulare care există independent de teorie și care așteaptă să fie observate. Aceste particulare sunt cel mai adesea considerate a fi obiectele individuale (incluzând oamenii). Dar dl Rouget este un individ format din părți și ar trebui să

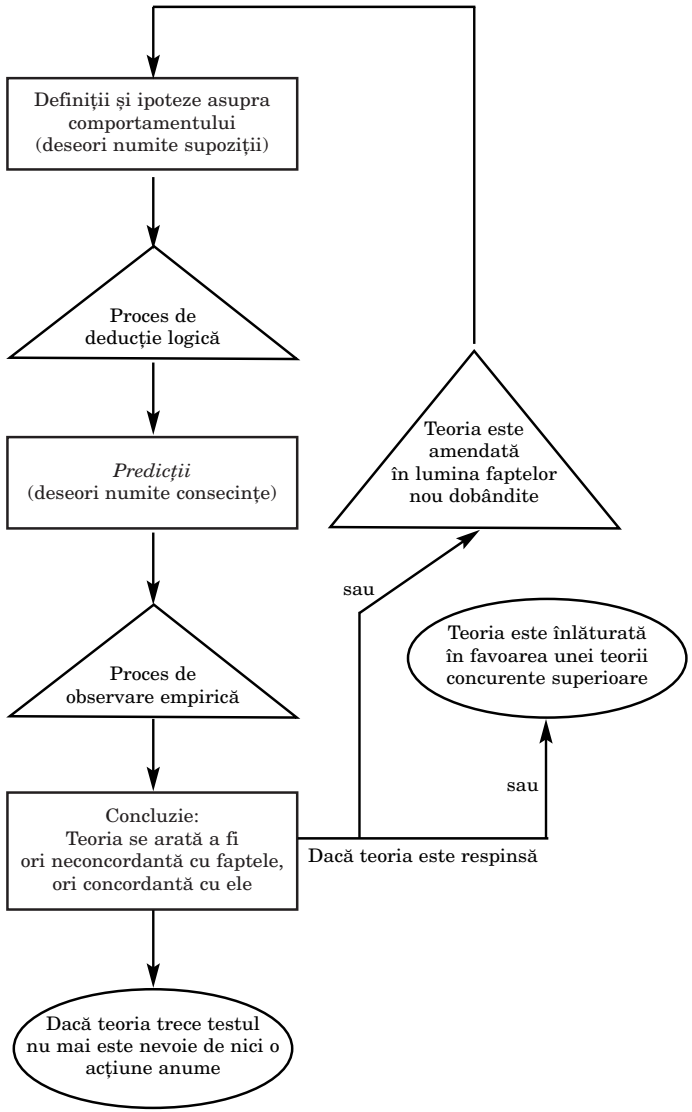

Definiții și ipoteze asupra comportamentului (deseori numite supoziții)
Proces de deducție logică
Predicții (deseori numite consecințe)
Proces de observare empirică
Concluzie: Teoria se arată a fi ori neconcordantă cu faptele, ori concordantă cu ele
Dacă teoria trece testul nu mai este nevoie de nici o acțiune anume
Dacă teoria este respinsă
sau
Teoria este amendată în lumina faptelor nou dobândite
sau
Teoria este înlăturată în favoarea unei teorii concurente superioare

Figura 3.2

rămânem deschiși în privința întrebării dacă nu există cumva și alți indivizi, mai complecși, precum firmele, națiunile sau clasele. Probabil că știința pozitivă care se bazează pe observație are o concepție despre complexitatea maximă a particularelor; dar, dacă este așa, nu am încercat să o specificăm. *Metodologia* are ca scop identificarea regularităților în comportamentul particularelor. Nu caută să detecteze structuri subiacente, forțe sau necesități cauzale, pentru simplul motiv că ele nu există. Implică abstracția teoretică și raționarea deductivă, dar numai pentru a ajunge la predicții îmbunătățite. Rolul crucial revine generalizărilor inductive, ele fiind puntea de legătură între cazurile cunoscute și următorul caz. Ele sunt cheia atât a predicției, cât și a explicației. *Epistemologia* este o versiune minimală și simplă a empirismului, după cum o atestă preceptul de căpetenie că numai percepția și testarea predicțiilor pot justifica pretențiile de cunoaștere a lumii.

Deci dl Rouget îi votează pe comuniști „deoarece“ el aparține intersecției unor grupuri diferite, iar votul său poate fi prevăzut pe această bază. Subliniez din nou că forța unui răspuns atât de simplu stă în faptul că transferă greul muncii asupra cercetării empirice și a tehnicilor statistice, care nu sunt câtuși de puțin simple. De asemenea, nu sunt deloc simple nici operațiile empiriștilor și metodologilor de curățare a drumului pentru a face în așa fel încât ascensiunea din a doua cale a lui Bacon să fie graduală și neîntreruptă. Dar, în final, după cum spune Friedman, „singurul test de *validitate* a unei ipoteze este compararea predicțiilor sale cu experiența“. Orice explicație a votului dlui Rouget trebuie să se alinieze acestui crez.

Dacă cititorii se încăpățânează să rămână neconvinși, ei nu sunt singurii. Raționalismul prezentat în Capitolul 2 a ajuns la mari dificultăți care nu pot fi ocolite ușor. Există probleme stringente pe care acest capitol nu le-a rezolvat. Chiar dacă predicția este ceea ce contează până la urmă, direcția propusă până acum nu se poate baza pe o separare clară între stările de fapt și relațiile între idei, faptele fiind independente de teorie, iar „ideile“ fiind considerate drept componente ale unui limbaj pe care îl construim. Ar fi mult prea naiv, după cum a admis în fond și Friedman când a considerat teoria „modul în care percepem «faptele»“. Vom urmări această idee în capitolul următor.

În plus, este departe de a fi evident că predicția și explicația sunt două fețe ale unei singure monede. Oricine susține că există structuri, forțe și alte componente ale lumii, situate dincolo de puterea observației va nega cu siguranță acest lucru. Dar la fel va face și cineva care nu este încă satisfăcut de faptul că diagrama lui Lipsey ne propune să distingem regularitățile accidentale, care s-a întâmplat doar să nu fie infirmate până acum, de regularitățile „nomologice“ potrivite pentru ex-

plicațiile cauzale. În acest caz, explicația lui Hume despre cauzalitate va fi omis ceva decisiv, de vreme ce, după cum criticii vor fi fost nerăbdători să acuze, simpla alăturare constantă nu *explică* nimic.

În consecință, următorul capitol începe cu îndoieli fundamentale asupra acestei versiuni naive a empirismului. Pot fi empiriștii mai ingenioși sau a doua cale a lui Bacon are la bază o greșeală?

Capitolul 4

Furnici, păianjeni și albine: a treia cale?

Mai departe în *Prima carte de aforisme*, Bacon își moderează pretenția că ascensiunea graduală și neîntreruptă de la simțuri și lucrurile particulare este „adevărata cale“:

> „Aceia care s-au ocupat de științe au fost ori oameni ai experimentelor, ori oameni ai dogmelor. Oamenii experimentelor sunt aidoma furnicilor, ei doar strâng și consumă: iubitorii de raționamente sunt aidoma păianjenilor, care își țes pânza din propria substanță. Albinele însă urmează o cale de mijloc: ele își strâng materia din florile grădinii și câmpului, dar o transformă și o digeră printr-o putere ce le e proprie. Cam așa arată și adevărata îndeletnicire a filosofiei: pentru că ea nici nu se bazează numai sau în principal pe puterile minții, nici nu ia materia adunată din istoria naturală și din experimentele mecanice ca s-o depună toată în memorie așa cum o găsește, ci o depune în intelect transformată și digerată. Astfel, putem avea mari speranțe de la o aliere mai strânsă și mai pură între aceste două facultăți, cea experimentală și cea rațională (aliere niciodată realizată până acum).“

Aceste comparații expresive ne retrimit parcă la cele două capitole anterioare. Sistemele formale și teoriile abstracte prea se aseamănă cu pânzele de păianjen ca să poată îndreptăți speranțele raționaliste că ele corespund ordinii reale, necesare a lumii. Empiriștii puri care doar colectează și consumă minimalizează pe nedrept rolul teoriei în călăuzirea pașilor noștri. Firește, acest ultim lucru s-ar putea să nu conteze, dacă procesul de descoperire poate fi clar separat de procesul validării. Dar imediat vor apărea îndoieli în această privință. Deocamdată, să notăm sugestia lui Bacon că „o aliere mai strânsă și mai pură între aceste două facultăți, cea experimentală și cea rațională“ va realiza ceea ce ne trebuie. Ar trebui să fim asemeni albinelor care „urmează o cale de mijloc: ele își strâng materia din florile grădinii și câmpului, dar o transformă și o digeră printr-o putere ce le e proprie“. Această idee atractivă surprinde cu siguranță o credință generală că, într-un fel sau altul, cunoașterea este un amestec de teorie și experiență, la care fiecare contribuie dincolo de posibilitățile celeilalte.

Aici se regăsesc o mulțime de nedumeriri, care formează substanța dezbaterilor actuale. Ideea lui Bacon de „aliere mai strânsă și mai pură“ preconizează oarecum o combinare a „axiomelor“ derivate de la simțuri cu „axiomele“ revelate intelectului. Sună inspirat. Tradițional, există două constrângeri ferme asupra a ceea ce ajungem să credem în mod rațional despre lume. Una este că opiniile noastre trebuie să fie concordante cu faptele pe care le cunoaștem prin observație. Cealaltă este că opiniile noastre trebuie să fie logic coerente. Între aceste limite, opiniile vor fi mai mult sau mai puțin probabile, în funcție de soliditatea dovezilor sau probelor. Limitele însele, în schimb, par să fie trasate fără alte dovezi sau probe. Astfel, Bacon le numește axiome iar mulți filosofi au susținut că în lipsa anumitor „fundamente“ nu poate exista cunoaștere.

Acest capitol va începe cu expunerea acestei viziuni; apoi va veni cu o provocare, sugerând că nu pot exista fapte anterioare oricărei interpretări. Se vor ridica astfel noi întrebări privitoare la descoperire și validare, pe care le vom aborda cu ajutorul lui Karl Popper. Dar întrucât astfel vor fi răscolite anumite gânduri esențiale, va trebui să vorbim imediat după aceea despre imaginea pragmatistă a lui Quine despre știință ca o țesătură de credințe. Când aceasta ne va aminti de păienjenii care își țes pânza din propria substanță, vom face loc tezei lui Thomas Kuhn că știința se bazează pe „paradigme“. După ce ne vom fi cuplat astfel la starea prezentă, zbuciumată a filosofiei științei, vom fi pregătiți pentru două capitole de dispută între holiști și individualiști.

Fundamente ale cunoașterii?

Ideea că cunoașterea trebuie să se sprijine pe „fundamente“ este hotărâtoare pentru a înțelege o mare parte din filosofia modernă. Teza este că nimic nu poate fi cunoscut prin dovezi sau probe, dacă nu există ceva ce poate fi cunoscut în lipsa acestora. Într-o formulare înrudită, nimic nu este probabil, dacă nu există ceva cert. Trebuie să vedem de ce această teză este foarte plauzibilă, înainte de a ne întoarce la dezvoltările recente, care cu toate acestea o neagă.

La argumentul privind necesitatea „fundamentelor“ se ajunge cel mai ușor reflectând asupra faptului că mare parte din cunoașterea noastră depinde de inferență. Să presupunem că aș întocmi lista tuturor propozițiilor pe care îmi închipui că le știu a fi adevărate, iar apoi m-aș apuca să le examinez mai atent cu scopul de a elimina orice propoziție pe care, cumpănind bine, nu pot pretinde pe drept că o știu adevărată. Multe dintre propoziții se bazează pe inferențe. De exemplu, cunoștința mea că existau odată dronți pe insula Mauritius este inferențială. O cunoștință inferată este condițională, în sensul că este justificată doar dacă alte cunoștințe sunt justificate. Deci voi pune un asterisc înaintea tuturor propozițiilor condiționale de pe listă. Sunt îndreptățit să păstrez o propoziție marcată cu asterisc? Asta depinde de faptul dacă premisele din care ea poate fi inferată sunt de asemenea pe listă și dacă cel puțin sunt unele din ele nemarcate cu asterisc. Căci, oricât de solidă ar fi o inferență, concluzia sa nu este un adevăr cunoscut dacă premisele sale nu sunt adevăruri cunoscute. Acest lucru se aplică în aceeași măsură unei concluzii care spune că *probabil* au existat odată dronți în insula Mauritius, ca și concluziei mai tari că au existat dronți acolo.

Acum să presupunem că găsesc o submulțime de propoziții care este închisă, în sensul că toate sunt marcate cu asterisc și fiecare depinde numai de celelalte. O submulțime referitoare la existența și obiceiurile zânelor ar putea fi un exemplu. Anticipând un capitol ulterior, un exemplu ar putea fi și o schemă conceptuală care împletește vrăjitoria, oracolele și magia; sau un ansamblu de credințe religioase, întregit cu o teologie. Ar trebui să conchid că nu știu despre nici una din aceste propoziții că este adevărată. Căci, dacă cunosc adevărul lui *P* numai dacă cunosc adevărul lui *Q* și dacă, mai departe, justificarea pentru pretenția de a-l cunoaște pe *Q* este chiar *P* (sau *R, S* etc., a căror justificare este *P*), atunci nu cunosc nici adevărul lui *P*, nici al lui *Q*. Diametrul cercului nu este relevant și, dacă întreaga mea listă se dovedește a forma o asemenea submulțime completă a ei înseși, atunci nu cunosc nimic. Prin urmare, trebuie să existe niște propoziții nemarcate cu asterisc. Pentru ca să fie posibilă cunoașterea, trebuie să existe niște propoziții care să poată fi cunoscute fără demonstrații sau probe. Acestea reprezintă pentru mine fundamentele cunoașterii.

Acest argument clar și puternic i-a impresionat în mod tradițional atât pe raționaliști, cât și pe empiriști, de când Descartes a utilizat o versiune a sa în *Meditații*. El acoperă atât facultatea experimentală, cât și pe cea rațională și este valabil deopotrivă pentru propozițiile de bază ale logicii și matematicii, cât și pentru datul percepției. Când empiriștii au respins pretențiile raționalismului, ei nu au respins și acest argument. Ei pretindeau că datele oferite simțurilor și oferite de către simțuri sunt „evidente prin sine“, în sensul de a fi cunoscute fără demonstrații sau probe, fiind astfel potrivite pentru a servi ca fundamente. Pozitiviștii logici erau la fel de angajați în nevoia de fundamente ca orice raționalist sau orice alt empirist dinaintea lor. Orice întemeiere trebuie să se încheie cu adevăruri care nu mai au nevoie de întemeiere.

Merită să subliniem că în fundamente trebuie incluse și unele principii de inferență. Altfel nimic nu poate fi construit pe fundamente. Pen-

tru a infera că *Q* este adevărat, trebuie să cunoaștem nu numai că *P* este adevărat, ci și că, dacă *P*, atunci *Q*. Inferențele pot fi și ele contestate, în care caz trebuie arătat că un enunț condițional ca „dacă *P*, atunci *Q*“ este adevărat. Dar acest lucru nu poate fi făcut în toate cazurile, deoarece orice demonstrație se bazează ea însăși pe o inferență. Deci unele principii de bază trebuie să fie evidente prin sine. Lucrul acesta devine clar de îndată ce punem problema inducției din capitolul precedent, întrebând ce temei există pentru a accepta că, dacă x% din A-ii cunoscuți sunt B, atunci există o probabilitate de x% ca următorul A să fie B. Dacă pentru fiecare temei ar trebui să oferim un temei în virtutea căruia el este un temei, regresiunea ar face ca problema să nu poată căpăta un răspuns. Poate că așa și este! Asemănător, există o problemă filosofică a deducției, pentru că orice demonstrație a unui principiu logic ar necesita un principiu logic care să o certifice. Astfel încât, dacă ne întrebăm ce întemeiază principiile de bază ale logicii, singurul răspuns care ar putea evita circularitatea pare să fie că ele sunt evidente prin sine. Dificultățile pe care le creează evidența intrinsecă sunt comune raționaliștilor și empiriștilor. Orice sistem fundațional trebuie să asume în cele din urmă soliditatea „axiomelor“ sale și a metodei de construcție.

Bacon spune că albina pur și simplu combină „axiomele“ cunoscute facultăților noastre raționale și experimentale, utilizând orice dovadă sau probă accesibilă uneia din ele. Dar remarca sa despre mintea care transformă și digeră „printr-o putere ce-i este proprie“ materialul primit ridică o problemă serioasă privind obiectivitatea. Scopul primei căi era, în imaginea lui de Fontenelle, de a merge în spatele scenei teatrului și de a vedea cum realitatea generează aparențele. Scopul celei de-a doua căi era să identifice regularitățile fenomenelor (aparențelor) fără a trebui să facă speculații despre cauze ascunse. În ambele căi, mintea este activă în căutarea adevărului, dar ar putea în cele din urmă să se estompeze, deoarece adevărurile descoperite erau obiective și nealterate de ceva specific implicării omului în căutare. Pentru ambele căi, s-ar putea spune, mintea este până la urmă un aparat de fotografiat care, oricât de ingenioase ar fi operațiile sale, înregistrează lucrurile așa cum sunt. Astăzi e la modă să se nege că mintea poate înregistra cu neutralitate. Probabil că nici măcar o fotografie nu este o reprezentare neutră, deoarece noi interpretăm fotografiile, așa cum interpretăm scenele fotografiate. În mod tradițional, atât furnicile, cât și păianjenii susțineau că există într-adevăr momente de observație sau intuție pură, în care adevărul este revelat fără interpretare. Dar albinele, sugerează Bacon, nu depun nimic în intelect înainte de a fi transformat și digerat. Dacă el are dreptate, atunci o alianță mai strânsă și mai pură între facultățile experimentală și rațională nu va rezolva problema și va trebui să găsim o a treia cale.

Interpretarea

Empiriștii sunt în special vulnerabili față de ideea că adevărul nu este niciodată anterior oricărei interpretări. Sâmburele tradițional al argumentației lor contra raționaliștilor a fost întotdeauna că „facultatea experimentală“ este pură, în timp ce „facultatea rațională“ se bazează pe construcția minții. Doar percepția ne oferă informații neprelucrate, sub formă de fapte brute, neinterpretate, iar potrivit argumentului de mai înainte, fără acest fundament nu am putea cunoaște nimic despre lume. Mintea însăși nu aduce o contribuție substanțială. Ea este o *tabula rasa* sau o foaie albă, pe care experiența înscrie primele cunoștințe. Această doctrină rămâne hotărâtoare. De exemplu, speranța pentru o știință pozitivă pură, despre care am discutat în capitolul anterior, depinde în mod vădit de ea. Separarea ingenioasă a procesului descoperirii de procesul validării era în parte destinată să o conserve. Permițându-i omului de știință să introducă inobsevabilele în teorii și modele pentru scopurile descoperirii, a eliminat presiunea sub care stătea momentul adevărului pur, neutru când predicția întâlnește experiența.

Totuși, doctrina a fost ținta atacurilor încă de la început. O dificultate fundamentală, sugerată mai devreme, este că ideea de „experiență“ este ambiguă. Este folosită cu referire atât la ceea ce ni se prezintă, cât și la actul experienței; iar relația dintre elementele subiective și cele obiective rămâne neclară chiar pentru un „dat“ precum o pată de culoare percepută. Deși nu este locul aici pentru o incursiune în filosofia percepției, este ușor de văzut că ambiguitatea poate fi endemică. Pentru a descrie ceea ce ne este dat în experiență, trebuie să aplicăm concepte, iar sugestia este că conceptele nu sunt niciodată dictate doar de către fenomene, de vreme ce ele sunt implicate până și în clasificarea fenomenelor. În acest caz nu există nimic mai fundamental decât experiența în sensul de trăire subiectivă, unde conceptul și obiectul sunt inextricabile. Înțelegem astfel remarca celebră a lui Kant din *Critica Rațiunii Pure* (1781): „conceptele fără intuiții sunt goale; intuițiile fără concepte sunt oarbe“. A observa nu înseamnă numai a înregistra, ci și a judeca ce concepte se aplică. Conceptele sunt, într-un fel sau altul, furnizate de intelect și, de vreme ce ele guvernează ceea ce facem din lume, nu sunt simple slujnice ale experienței.

Empiriștii se împotrivesc, desigur, și nu voi încerca să dovedesc că ei sunt obligați să accepte acest lucru. Dar pot arăta ce dificultăți se

nasc de aici pentru ideea unei ştiinţe pozitive. Vom prezenta în linii generale trei contribuţii recente la filosofia ştiinţei, care toate exploatează ideea că experienţa nu poate juca în cunoaşterea ştiinţifică rolul sugerat în capitolul precedent. Autorii acestor contribuţii sunt Karl Popper, W.v O. Quine şi Thomas Kuhn.

Ştiinţa ca ipoteze şi infirmări

Două cărţi ale lui Popper au influenţat direct gândirea socială. *The Open Society and its Enemies (Societatea deschisă şi duşmanii ei)* (1945) trece în revistă istoria gândiri politice, îi condamnă pe cei care, asemenea lui Platon, Hegel şi Marx, au căutat să întărească puterea statului şi elogiază spiritul deschis al cercetării critice, propriu societăţii liberale, tolerante. *The Poverty of Historicism (Mizeria istoricismului)* (1960) respinge tezele marxiste şi hegeliene privind existenţa unor legi ale istoriei şi a unor procese dialectice specifice lumii sociale şi, ca atare, şi ştiinţelor sociale. Această carte susţine concepţia naturalistă că lumea naturală şi socială sunt realităţi de acelaşi tip şi că pot fi studiate folosind aceeaşi metodă ştiinţifică. Metoda constă din „conjecturi şi infirmări“, o idee foarte influentă în filosofia ştiinţei în general, câştigându-i şi pe specialiştii în ştiinţele sociale să adopte această cale.

Cel mai cunoscut eseu al lui Popper este, probabil, *Science: Conjectures and Refutations* (în Popper, 1969) (*Ştiinţa: conjecturi şi infirmări*), textul unei prelegeri din 1953 în care meditează asupra cercetărilor sale de filosofia ştiinţei începând cu 1919. Întrebarea abordată aici este: „Când poate fi taxată o teorie ca fiind ştiinţifică?“ Răspunsul aproape general acceptat, remarcă Popper, este „că ştiinţa se deosebeşte de pseudo-ştiinţă — sau de metafizică — prin *metoda* sa *empirică*, care este esenţial *inductivă*, pornind de la observaţie şi experiment. Acest răspuns nu mi s-a părut satisfăcător“(p.33). Căci, dacă ceea ce contează este cantitatea de probe ce confirmă o teorie, atunci multe teorii pseudo-ştiinţifice ar trebui considerate ştiinţifice. Exemplele care l-au tulburat şi l-au înfuriat au fost teoria istoriei a lui Marx, teoriile psihanalitice ale lui Freud şi psihologia lui Adler. Aceste teorii erau confirmate de probe, dar din motivul nesatisfăcător că adepţii lor le puteau pune de acord cu orice. „Un marxist n-ar putea deschide un ziar fără să găsească pe fiecare pagină probe ce confirmă interpretarea dată de el istoriei“(p. 35). Erau, într-un cuvânt, irefutabile. Dar, de vreme ce acest lucru se datora faptului că nu se expuneau riscului de a fi infirmate, nu putea fi considerat un merit. Astfel, „*criteriul condiţiei ştiinţifice a unei teorii este falsificabilitatea ei sau infirmabilitatea sau verificabilitatea ei*“ (p. 37, sublinierea autorului).

Pentru ca o teorie să fie falsificabilă, trebuie să fie posibile condiţii în care ea s-ar dovedi falsă. Aceste condiţii trebuie specificate înaintea punerii la probă şi trebuie menţinute dacă teoria nu trece testul. Nu trebuie să existe „stratageme convenţionaliste“ care să invoce temeiuri speciale de forma unor supoziţii suplimentare *ad hoc* sau a reinterpretării rezultatelor cu scopul de a salva teoria. Teoriile ştiinţifice îşi asumă riscuri autentice: teoriile pseudo-ştiinţifice sau metafizice nu. Prin urmare, în aceasta rezidă diferenţa dintre gândirea critică şi gândirea dogmatică (şi, s-ar putea adăuga, dintre societăţile deschise şi cele închise). Gândirea critică se adaptează infirmării prin experienţă; gândirea dogmatică respinge contraexemplele.

Popper prezintă explicaţia sa asupra falsificabilităţii în ştiinţă ca o respingere a analizei cunoaşterii a lui Hume şi a ideilor despre ştiinţa pozitivă generate de ea, în special a acelora propuse de pozitiviştii logici. Nu este imediat evident de ce. Diferenţa dintre empirişti şi ceilalţi pare să fie tocmai aceea că empiriştii caută să respecte umil descoperirile experienţei, în timp ce „oamenii dogmei“ ai lui Bacon ţes pânze din propria substanţă. Diagrama lui Lipsey asupra metodei ştiinţifice şi schema economiei pozitive a lui Friedman încorporează în mod vădit ideea că falsificabilitatea este hotărâtoare. Ce este atunci nou şi deconcertant la Popper?

Popper însuşi consideră această chestiune ca ţinând în parte de psihologia ştiinţei, în parte de logica ştiinţei, Hume fiind ţinta atacului în ambele cazuri. După cum am văzut, Hume considera relaţia dintre cauză şi efect ca fiind centrală pentru cunoaşterea lumii, deoarece era singura care trecea dincolo de simplele impresii şi idei, dar reducea apoi cauzalitatea la regularităţi sau „alăturări constante“ din natură, dublate de aşteptarea psihologică că acestea se vor menţine. În consecinţă, ştiinţa era văzută ca un exerciţiu inductiv, precum în a doua cale a lui Bacon, dar cu menţiunea clară că „toate raţionamentele ce privesc stări de fapt se bazează în final pe obişnuinţă“. Obişnuinţa se referă aici la „asocierea de idei“, explicaţia standard a secolului XVIII despre cum ajungem la concepte şi cum învăţăm limba. Ideile sunt stârnite în noi de „impresii“ sau experienţe simple. Impresiile repetate dau naştere conceptelor, iar alăturările regulate de impresii ne conduc la asocierea ideilor, luând astfel naştere o schemă conceptuală care reflectă lumea aşa cum ne apare nouă, cu condiţia de a fi fideli experienţei. Relaţia hotărâtoare în formarea conceptelor este „asemănarea“: recunoaştem pur şi simplu că două pete roşii se aseamănă una cu alta prin aceea că ambele sunt roşii. Edifi-

ciul cunoașterii se bazează astfel pe regularitățile din natură care se impun minții noastre.

Țin să spun imediat că, la o citire atentă a lui Hume, descoperim că imaginația este implicată în asocierea ideilor și în așteptările provocate de alăturările constante. Ceea ce sugerează ideea unei minți mai puțin pasive decât am sugerat până cum. Dar nu este tocmai simplu să integrăm aceste elemente active în știința minții a lui Hume, în care asociațiile se produc în principal în mod pasiv, iar Popper consideră cu siguranță că Hume construiește totul pe asemănare ca dat primar. Critica sa la adresa lui Hume este în consecință radicală și intransigentă: nu există un proces care doar înregistrează impresii și configurații de impresii și deci nu există nici inducție ca proces psihologic. Astfel, „credința că putem începe doar de la observații pure, fără nimic de natura unei teorii, este absurdă“ (p. 35).

Popper susține că „ne naștem cu așteptări: cu cunoștințe care, deși nu sunt valabile *a priori*, sunt psihologic sau genetic *a priori*, adică anterioare oricărei experiențe observaționale“ și că „una din așteptările cele mai importante este aceea că vom găsi regularități“ (p. 47). Putem considera aceste cuvinte ca o parafrază a ideii lui Bacon că mintea transformă și digeră experiența printr-o putere ce-i este proprie și astfel ca un temei pentru care oamenii de știință nu pot doar să strângă și să folosească observații. Ele încurajează separarea între procesul de descoperire și cel de validare, pe care am făcut-o deja în privința Științei pozitive. În timp ce roata lui Wallace înfățișa un unic proces de generalizare mecanică pentru ambele scopuri, schema lui Lipsey era mai complexă — mai asemănătoare unui filtru — și avea o căsuță unde se puteau introduce conjecturi, cu condiția ca validarea să fie făcută prin testare empirică. Nu este surprinzător, deoarece Lipsey este un admirator al lui Popper; dar rămâne întrebarea de ce Popper denunță pozitivismul.

Răspunsul se regăsește în implicațiile pe care le are pozitivismul pentru logica științei. În raționarea inductivă, vorbind în linii mari, cu cât se găsesc mai mulți *A* care sunt *B*, cu atât este mai bine confirmată ipoteza că toți *A* sunt *B*. Popper nu admite o metodă științifică care se bazează pe această logică. El neagă categoric că dacă o ipoteză *H* implică un enunț de observație *O* și dacă *O* este adevărat, atunci *H* este astfel confirmată. În logica formală

(1) $H \rightarrow O$
(2) O
deci (3) H
nu este o inferență validă.

Lucrurile nu vor sta mai bine nici dacă dăm concluziei o formulare explicit probabilistă:

deci (3) *H* este mai probabilă.

Este exact aceeași inferență ușor deghizată. Pe de altă parte nu există o obiecție similară pentru logica falsificării. Există o inferență validă:

(1) $H \rightarrow O$
(2) *Non*-O
Deci (3) *non*-H.

și aceasta este exact inferența pe care dogmaticii încearcă să o eschiveze. Aceasta este diferența esențială dintre confirmare și falsificare și temeiul final pentru care

> „Inducția, adică inferența care se bazează pe multe observații, este un mit. Ea nu este nici un fapt psihologic, nici un fapt al vieții obișuite, nici unul al procedurii științifice“. (1969, p. 53)

În consecință, știința este mereu neîncheiată, neoferind nici o certitudine și nici repaus pentru mintea iscoditoare. Procesul de testare nu conduce la eliminarea tuturor ipotezelor altele decât cea adevărată. Ori de câte ori o presupoziție cu adevărat riscantă scapă de infirmare există întotdeuna multe alte conjecturi incompatibile care au supraviețuit. Logica validării stabilește doar că unele teorii sunt false. Deși știința elimină unele teorii și le transmite mai departe doar pe cele ce au supraviețuit, ea le transmite „nu ca pe niște dogme, ci însoțite de invitația de a le discuta și îmbunătăți“. Imaginea ce se conturează astfel a științei nu mai este cea a desenării unei unice hărți corecte a unui peisaj parțial cunoscut. Nici nu este una a înălțării unei clădiri pe fundamente sigure, în modalitatea tradițională. După cum declară Popper în *The Logic of Scientific Discovery (Logica cercetării)* (1959):

> „Baza empirică a științei obiective nu este, astfel, ceva «absolut» în ea. Știința nu construiește pe o temelie de granit. Edificiul îndrăzneț al teoriilor ei se ridică, pentru a spune așa, pe un teren mlăștinos. Ea poate fi comparată cu o construcție ai cărei stâlpi de susținere sunt înfipți într-o mlaștină și nu se sprijină pe vreo temelie naturală sau «dată»; și dacă încetăm să batem stâlpii mai în adânc, nu este fiindcă am atins un strat rezistent. Pur și simplu ne oprim atunci când credem că stâlpii sunt destul de solizi pentru a susține, cel puțin un timp, construcția.“ (p. 136)

Popper scrie splendid, iar ideile sale sunt captivante. Dar nu sunt atât de radicale pe cât pretinde el. Popper prezintă infirmările ca momente decisive în care teoria ajunge în dezacord cu observațiile și este eliminată. Acestea ar trebui să fie momente clare de adevăr, chiar dacă adevărul este unul negativ, anume că teoria este falsă. Numai că astfel de momente decisive nu pot să existe decât dacă suntem siguri că se va întâmpla la fel ori de câte ori testul s-ar repeta. Dar aceasta depinde de o inferență inductivă de la cazul prezent la următorul. Altfel de ce nu am face pur și simplu încă o încercare? Negați îndreptățirea inducției și nu veți mai avea nici un temei pentru a elimina o teorie doar pentru faptul că predicțiile ei nu s-au adeverit în anumite circumstanțe. Dacă Popper a arătat într-adevăr că inducția este un mit, noi nu putem fi mulțumiți de logica falsificării. Căci, dacă luăm spusele sale în litera lor, nu va mai exista nici un temei pentru a prefera teoriile nefalsificate și suntem conduși către un scepticism general. Dacă, dimpotrivă, admitem că falsificarea, pentru a fi decisivă, trebuie să se sprijine pe inducție, problema inducției reapare, iar Popper nu mai poate declara „Astfel problema inducției este rezolvată“. (1969)

În plus, momentul adevărului este unul în care teoria este testată prin observație pură sau fapte brute. Sau cel puțin așa sugerează Popper. Totuși, „credința că putem porni exclusiv cu observații pure, fără nimic de natura unei teorii este absurdă“ (1969, p. 35). În acest caz, teoria este implicată în definirea situației de testare și în identificarea a ceea ce este observat în ea. Când se consideră că are loc infirmarea, cercetătorul trebuie, în fapt, să cântărească valoarea teoriei care a produs predicția comparativ cu valoarea teoriei implicate în descrierea a ceea ce experiența a arătat. Experimentele sunt un lucru complex și există întotdeauna posibilitatea de a afirma că sunt imperfecte într-o măsură sau alta sau că nu arată exact ceea ce se crede că arată. Pe scurt, interpretarea nu este niciodată absentă și nu există un punct de vedere neutru când apreciem ce teorii este rațional să fie acceptate.

Acestea sunt obiecții serioase, care arată, cred, că inițial Popper este mai aproape de un empirism clasic decât presupunea el. Ar putea fi o veste bună pentru „oamenii experimentelor“ asemănători furnicilor ai lui Bacon, pentru că până la urmă subordonează experienței procesul prin care albinele transformă și digeră materialul cules. Dar dificultatea nu se oprește la atât, după cum stau mărturie schimbările de concepție ale lui Popper, de exemplu în *Objective Knowledge (Cunoașterea obiectivă)* (1972). Suntem puși în situația de a susține atât că există momente de adevăr pur, în care faptele testează teoriile, cât și că observația nu este niciodată necontaminată de teorie. Albina nu este doar furnica devenită rumegătoare. În acest punct începe să fie ademenitor pragmatismul.

Știința ca o țesătură de credințe

Pragmatismul susține că mintea este întotdeauna activă când hotărăște ce este sau nu cunoaștere. Dar, deși asta face ca toate conceptele și credințele noastre să fie revizuibile, revizuirile se cer făcute în lumina experienței. Formulând paradoxal, teoria guvernează experiența și experiența guvernează teoria. Această interacțiune poate cauza dificultăți până la urmă, dar între timp este foarte fertilă. Cea mai eficace introducere în dezvoltările recente este eseul electrizant și anticipativ al lui Quine, *Two Dogmas of Empiricism (Două dogme ale empirismului)* (1953), al cărui subiect îl voi schița în continuare. Cele două dogme sunt stâlpii de rezistență gemeni ai pozitivismului logic, pe care în capitolul precedent l-am considerat drept o teorie a Științei pozitive. Dogmele sunt în primul rând distincția analitic–sintetic și, în al doilea rând, caracterul dat, neinterpretat al faptelor de observație fundamentale. Articolul lui Quine caută să le ruineze pe amândouă, subminând astfel empirismul mai larg pe care pozitivismul logic intenționase să-l formuleze mai precis.

După cum am arătat în capitolul precedent, distincția analitic–sintetic este un instrument elegant în slujba păstrării distincției dintre ceea ce Hume numea „relațiile între idei“ și „stările de fapt și existență“, curmând astfel speranțele raționaliste că ar fi posibilă o cunoaștere *a priori* a realității. Adevărurile analitice sunt „adevărate prin convenție“ și deci inofensive pentru empirism, o dată ce ne dăm seama că ele rezultă numai din modul în care hotărâm să folosim cuvintele. Quine aprobă rolul jucat de convenție în a acorda unor enunțuri o poziție privilegiată în cunoașterea noastră. Dar neagă că fie și adevărurile logicii și matematicii ar fi complet distincte de enunțurile empirice, așa cum le înfățișează distincția analitic–sintetic. Argumentarea lui Quine este greu de rezumat; dar esențialul în ea este că „adevărat prin convenție“ nu poate fi explicitat așa cum spera pozitivismul logic. Ce anume distinge enunțurile analitice de celelalte? Răspunsul trebuie să apeleze la noțiuni ca „necesitate“, „echivalență logică“ sau „identitate de sens“, pe care noțiunea analiticității se presupune că le explică. Dar a considera cumva evident prin sine că un adevăr ca „Nici un celibatar nu este căsătorit“ este analitic înseamnă a autoriza genul de intuiție *a priori* pe care empiriștii trebuie să o respingă.

Pentru a evita să facem jocul adversarilor, trebuie să considerăm enunțurile analitice ca susținute de convenții pe care experiența ne poate face să le revizuim. Ele sunt poate mai adânc înrădăcinate în schema noastră conceptuală sau în țesătura noastră de credințe decât enunțurile sintetice; dar nu pot fi întru totul imune la revizuire. Atunci când le revizuim, motivele revizuirii sunt în fond de același tip, anume că experiența rezistă încercărilor noastre de a o descrie și ordona cu ajutorul lor. De exemplu, astronomii au lucrat mult timp cu o geometrie derivată din axiomele euclidiene. Dar, atunci când presiunea experienței i-a făcut să se întrebe dacă într-adevăr spațiul este descris cel mai bine în termeni euclidieni, ei au revizuit geometria euclidiană. Unele revizuiri sunt mai puțin profunde decât altele, iar la început încercăm variante mai puțin radicale. Dar prioritățile sunt o chestiune de grad de înrădăcinare în gândirea noastră. Nici un enunț nu este absolut imun la revizuire, nici chiar părțile elementare ale logicii și matematicii. Firele țesăturii noastre intelectuale nu sunt complet albe sau negre (pur analitice sau pur sintetice), ci prezintă diverse nuanțe de gri.

Punând în discuție prima dogmă a empirismului, Quine lasă posibilitatea experienței de a influența orice fel de teorie. Reciproc, contestând-o pe cea de-a doua, el implică teoria în fiecare moment al adevărului empiric. Enunțurile sintetice sau empirice nu sunt niciodată în mod direct la discreția experienței. Chiar cele foarte particulare, ca „Pisica stă pe preș“, se află în conexiune cu altele ca părți ale unei țesături ale cărei fire și noduri interioare sunt îndepărtate de perimetrul experienței. Este în joc astfel o întreagă porțiune a acestei țesături atunci când ne uităm să vedem dacă pisica stă pe preș. Cu cât este mai mare miza, cu atât devine mai puternică rezistența noastră în a lăsa experiența să ne surprindă. Conexiunile ne oferă posibilitatea de apărare, de vreme ce le putem invoca pentru a arăta că am interpretat greșit experiența. Când experiența pare să intre în conflict cu opiniile noastre, putem întotdeauna alege ce să revizuim; și, dat fiind că interpretăm ori de câte ori descriem, o opțiune este să reinterpretăm experiența. Credințele noastre stau în fața tribunalului experienței; dar ele se înfățișează ca un singur corp și întotdeauna este loc de manevre. Din țesătura de credințe nu este niciodată obligatoriu să eliminăm un enunț anume, întocmai cum nici un enunț nu este imun la revizuire.

Acest lucru duce mai departe decât o făcea Popper ideea că observația fără teorie este absurdă. Observația a devenit atât de legată de interpretare și astfel de teorie încât, hotărând care sunt faptele de observație, optăm uneori între teorii concurente. Nu voi urmări discuția mai adânc în cadrul pragmatismului în general, deoarece istoria și ramificațiile sale sunt prea complexe pentru această carte. Pentru a-i face mai

viu simțit pulsul, să oferim totuși trei alineate edificatoare din *Două dogme* de Quine. Luați aminte, parcurgându-le, că până și obiectele fizice ar fi inobservabile, dacă nu ar fi tratate ca „intermediari convenabili“ și că le este acordat același statut epistemologic precum zeilor lui Homer.

> „Totalitatea așa-numitelor cunoștințe sau credințe ale noastre, de la cele mai contingente enunțuri ale geografiei și istoriei la cele mai profunde legi ale fizicii atomice sau chiar ale matematicii pure și logicii, constituie o țesătură făcută de om care vine în contact cu experiența doar de-a lungul marginilor. Sau, pentru a schimba imaginea, întreaga știință este ca un câmp de forțe ale cărui condiții limită le constituie experiența. Un conflict cu experiența la periferie prilejuiește reajustări în interiorul câmpului. Valorile de adevăr se cer redistribuite în cazul unora din enunțurile noastre. Reevaluarea unor enunțuri determină reevaluarea altora, datorită interconexiunilor lor logice — legile logice fiind și ele doar niște alte enunțuri ale sistemului, niște elemente ale câmpului. După ce am reevaluat un enunț, trebuie să reevaluăm altele, care pot fi enunțuri conectate logic cu primul sau pot fi enunțuri ale conexiunilor logice însele. Dar câmpul total este atât de sub-determinat de condițiile sale limită, adică de experiență, încât există o mare libertate de alegere a enunțurilor ce vor fi reevaluate în lumina unei singure experiențe contrare. Nici o experiență particulară nu este legată de vreun enunț particular din interiorul câmpului, decât în mod indirect prin considerații de echilibru ce afectează câmpul ca întreg.
>
> Dacă această viziune este corectă, ar fi derutant să vorbim despre conținutul empiric al unui enunț individual — mai ales dacă este un enunț cât de cât îndepărtat de periferia experiențială a câmpului. Mai mult, este absurd să căutăm o linie de separație între enunțurile sintetice, valabile contingent pe baza experienței, și enunțurile analitice, valabile independent de experiență. Orice enunț poate fi considerat adevărat în acest din urmă fel, dacă facem ajustări suficient de drastice în sistem. Chiar și un enunț foarte aproape de periferie poate fi menținut adevărat în fața experienței recalcitrante invocând halucinații sau amendând anumite enunțuri de tipul celor numite legi logice. Din aceleași motive, reciproc, nici un enunț nu este imun la revizuire. A fost propusă chiar revizuirea legii logice a terțului exclus ca mijloc de a simplifica mecanica cuantică; și ce diferență ar fi în principiu între o asemenea schimbare și cea prin care Kepler l-a înlocuit pe Ptolemeu, Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel?
>
> …
>
> Ca empirist, continui să gândesc schema conceptuală a științei ca fiind, până la urmă, un instrument de predicție a experienței viitoare în

lumina experienței trecute. Obiectele fizice sunt introduse în situație ca niște intermediari convenabili — nu prin definirea lor în termenii experienței, ci pur și simplu ca niște stipulări ireductibile comparabile epistemologic cu zeii lui Homer. În ceea ce mă privește, în calitate de fizician laic, eu cred în obiectele fizice și nu în zeii lui Homer; și cred că este o eroare științifică să crezi altfel. Dar din punctul de vedere al condiției epistemologice, obiectele fizice și zeii diferă doar ca grad și nu ca gen. Ambele feluri de entități intră în concepția noastră doar ca stipulări culturale. Mitul obiectelor fizice este epistemologic superior celor mai multe deoarece s-a dovedit mai eficace decât alte mituri ca instrument pentru introducerea unei structuri maniabile în fluxul experienței.“ (1953, secțiunea 6, alineatele 1, 2, 4)

Traducând în limbaj sobru metaforele tumultuoase ale lui Quine, suntem invitați să recunoaștem deopotrivă că nici o ipoteză particulară nu poate fi testată izolat și că fiecare observație este conectată teoretic cu alte observații. Nu mai este vorba de o logică simplă a falsificării, ci există întotdeauna opțiuni ireductibile:

(1) (H1 și H2 și H3… etc.) → (O1 și O2 și O3…etc.)
(2) *non*-(O1 și O2 și O3…etc.)
deci (3) *non*-H1 sau *non*-H2 sau *non*-H3… etc.

Alegerea ipotezei ce urmează să fie respinsă este a noastră, nu a naturii, deoarece pentru minte nu există nicăieri o poziție în care să se plaseze anterior oricărei interpretări.

Astfel stimulați, ne putem întreba acum cu folos dacă filtrul lui Lipsey întruchipează într-adevăr ideea de Știință pozitivă. Filtrul e menit să descrie un anume proces de adaptare a ipotezelor științifice la faptele de experiență independente, în vederea progresului Economiei pozitive. Este mai sofisticat decât roata lui Wallace în două privințe. Recunoscând distincția între procesul de descoperire și cel de validare, el poate lăsa loc pentru „supoziții“ care se referă la inobservabile; și, spunând că confirmarea nu atrage după sine „nici o acțiune anume“, semnalează acordul cu teza popperiană după care confirmarea nu mărește probabilitatea ipotezelor. Aceste rafinări sunt concordante cu o Economie pozitivă. Dar se mai face încă un pas înainte. La o reflecție mai atentă, de ce marchează Lipsey momentul adevărului cu cuvântul „se arată“ („teoria se arată a fi ori neconcordantă cu faptele, ori concordantă cu ele“)? Ce determină alegerea la răspântia unde teoria se cere a fi amendată (cum?) sau înlăturată? De ce urmează să fie înlăturată doar dacă există „o teorie concurentă superioară“? Simțim amprenta

ideilor pragmatiste. Lipsey creditează în mod tacit mintea cu mai multă putere proprie decât poate permite empirismul pur. Dacă teoria *se arată* a fi în contradicție cu faptele, noi hotărâm dacă *este* așa pe un fundal de teorii acceptate până atunci. Procesul de testare se transformă astfel pe nesimțite într-unul de „introducere a unei structuri maniabile în fluxul experienței“.

Asemănător, putem relua acum aluziile criptice din capitolul anterior că eseul lui Friedman (1953) acordă teoriei mai mult decât poate tolera Știința pozitivă. Prima jumătate a eseului, cu celebra sa explicație a economiei pozitive, conduce către a doua jumătate care poate fi pe drept numită pragmatistă. „Nu putem pune de o parte faptele cunoscute iar de cealaltă o teorie care să se aplice «îndeaproape realității». O teorie este modul în care percepem «faptele» și nu putem percepe «fapte» în lipsa unei teorii“. Această remarcă urmează unei discuții despre modul cum ar trebui să alegem între teorii, atunci când previziunile mai multor teorii sunt concordante cu faptele. Friedman nu ne spune pur și simplu să lăsăm aceasta în seama experienței viitoare. Ci recomandă alegerea teoriilor care pun în joc o abstracție sau un „tip ideal“ ce se distinge prin „economie, claritate și precizie“ (1953). Teoria nu mai este doar un instrument de înregistrare sau un „sistem de clasare“, ci a devenit o sursă de selecție din masa de date. Chiar și anumite date pot fi chiar înlăturate de dragul economiei și clarității. De ce oare preferăm aceste valori? Răspunsul lui Friedman este frapant.

„O ipoteză fundamentală a științei este că aparențele sunt înșelătoare și că există o modalitate de a privi sau a interpreta sau a organiza probele care să învedereze că anumite fenomene în aparență diverse și fără legătură sunt manifestări ale unei structuri mai fundamentale și relativ simple.“ (1953)

Pentru ca această „ipoteză fundamentală a științei“ să nu fie o concesie făcută ideii că există niște structuri fundamentale ale realității, ea va trebui să formuleze un principiu pentru sistemele de clasare sau limbaje. Chiar și așa, a doua jumătate a eseului amenință să destabilizeze prima sa jumătate mai bine cunoscută. Economia pozitivă ca știință empirică a cărei unică sarcină este a prevedea cu succes fenomene cedează în fața unei economii pragmatiste, al cărei scop este cea mai simplă și mai elegantă teorie concordantă cu acele „fapte“ pe care ea ne indică să le percepem și să le considerăm semnificative. Teoria nu mai este doar slujnica experienței.

Toate bune; dar de ce trebuie să preferăm teoriile care au virtuți pragmatiste precum economia, claritatea, precizia, eleganța, simplitatea sau sugestivitatea? Dacă fenomenele diverse și fără legătură nu sunt

manifestări ale unei realități simple, fundamentale, asemenea criterii nu sunt în mod necesar cele ce ne călăuzesc spre adevăr. De ce este mai probabil ca teoriile elegante să supraviețuiască la judecata experienței? Răspunsul va trebui să se afle înăuntrul țesăturii de credințe. *Tot* ceea ce albina depune în intelect a fost transformat și digerat de către minte, cu ajutorul unei puteri proprii. Enunțurile despre structura realității nu fac excepție. Una este să arăți că teoria este implicată ireductibil în orice înțelegere și cu totul altceva este să conectezi această activitate la căutarea adevărului.

Quine spune că tribunalul experienței pronunță verdicte pe care noi trebuie să le acceptăm, chiar dacă noi suntem cei ce alegem cum să ajustăm în consecință țesătura de credințe. Al cui este acest tribunal? Mi se pare că nu poate fi decât al nostru. Natura a devenit un mit sau o stipulare culturală, ca zeii lui Homer sau ca obiectele fizice de care ne ciocnim în viața de zi cu zi. Într-un sistem în care nici un enunț nu este imun la revizuire, cum ar putea fi altfel enunțurile despre natură? În fond, chiar și aserțiunea că putem păstra (sau revizui) orice enunț cu un anumit preț este derutantă. Ea sugerează că prețurile sunt impuse de natură și că ele sunt element fix în negocierile cu experiența. Dar și prețurile sunt finalmente un element intern activității minții, chiar dacă au de-a face cu cele mai adânc înrădăcinate componente ale țesăturii de credințe, cu cele mai elementare noțiuni de consistență și coerență. Fără îndoială, este util să gândim în termeni de negociere cu natura, dar, din punct de vedere epistemologic, tribunalul experienței este și el un mit.

Cele spuse adineauri ar putea fi totuși acuzate de circularitate. Am asumat până acum o teorie a adevărului corespondență, care susține că un enunț empiric este adevărat dacă și numai dacă el corespunde faptelor. Aceasta se acordă perfect cu imaginea științei ca explorare și se potrivește exigenței de a postula niște fundamente ale cunoașterii. Dar pragmatismul nu acceptă astfel de lucruri. Integrând fapte în țesătura de credințe, el se dispensează bucuros de teoria adevărului corespondență și o înlocuiește cu o echivalență între ceea ce este „adevărat“ și ceea ce contribuie la țesătura coerentă cea mai simplă sau ceea ce este până la urmă util să credem. Aceste lucruri ne introduc în teoria cunoașterii mai profund decât ne putem permite acum, drept care nu voi încerca să urmăresc până la capăt semnificația celor spuse în alineatul precedent.

O concluzie putem trage însă fără ezitare. Dacă Quine are dreptate și *orice* enunț poate fi revizuit, trebuie să existe mai multe modalități de ordonare a experienței decât am încercat efectiv. Ce ne limitează eforturile? Răspunsul tradițional oferit la începutul capitolului este că rațiunea și experiența ne limitează la teorii care concordă cu faptele cunoscute și cu regulile logice. Dar pragmatismul face ambele aceste tipuri de constrângere posibil de revizuit. De ce subscriem atunci la mitul obiectelor fizice și la teoriile generale ale naturii construite în prelungirea lui? Quine însuși a presupus că răspunsul s-ar putea afla în biologia creierului și a constituției noastre umane: suntem, ca să spunem așa, alcătuiți în așa fel încât în linii mari să interpretăm experiența așa cum o facem. Dar alții au fost mai înclinați să ofere stipulărilor culturale o explicație culturală.

Paradigme și ceea ce a mai urmat după ele

Sugestia care s-a impus cel mai mult în atenția filosofilor științei a fost făcută de Thomas Kuhn în *The Structure of Scientific Revolutions (Structura revoluțiilor științifice)* (a doua ediție, 1970), unde acesta introduce noțiunea de „paradigmă“. Cercetările lui Kuhn asupra istoriei științei l-au convins că povestea de școală sau iluministă despre progresul lin și constant al rațiunii este pur și simplu o ficțiune. De exemplu, în „revoluția copernicană“, prin care pământul a fost dislocat din poziția de corp central, fix al cerurilor, nu a existat un „moment al adevărului“ în care vechea astronomie ptolemaică să fi fost respinsă, fiind înlocuită de noua teorie. Dimpotrivă, cele două astronomii au coexistat incomod timp de câteva secole. Ambele puteau revendica probele observației și, deși balanța s-a înclinat pe măsură ce telescoapele s-au perfecționat, teoria ptolemaică avea încă apărători eminenți până și în secolul XVIII. Nu este surprinzător, dat fiind că mișcarea relativă a corpurilor poate fi oricând descrisă în mai multe feluri, luând pe rând fiecare corp ca punct de referință fix. Revoluția care s-a produs până la urmă a fost în esență una conceptuală, o disponibilitate crescândă de a gândi cosmosul și ordinea sa morală în noi modalități, care au fuzionat curând în viziunea modernă asupra lumii. Pe măsură ce conceptele s-au schimbat, istoricii au început să vadă vechea ordine prin ochii celei noi și au construit povestea de școală a descoperirilor întemeiate rațional.

Reflectând asupra acestui episod și a altora, Kuhn a fost îndemnat să distingă între știință normală și știință revoluționară. Știința „normală“ este munca organizată, progresivă, de zi cu zi de strângere a dovezilor și de punere la probă a ipotezelor. Ea se desfășoară în cadrul unor supoziții intelectuale și practici stabilite, pe care îl ia drept ceva de la sine înțeles. Acest cadru sau „paradigmă“ nu este totuși imuabil. Când știința normală începe să producă în mod repetat rezultate neașteptate, devine tensionată. Când apare o viziune complet nouă asupra rezultatelor surprinzătoare, care este în general

considerată că dă seama de ele în mod convingător, știința normală este răsturnată. Aceasta este o „revoluție științifică“ de tipul celei petrecute prin trecerea la o astronomie modernă sau când paradigma newtoniană folosită din secolul XVII a fost înlocuită cu teoria relativității a lui Einstein. Pe măsură ce schimbarea paradigmei își face loc printr-un nou mod de practicare a științei normale, omul de știință ajunge să lucreze „într-o lume diferită“.

Istoria cărții lui Kuhn ilustrează propria sa teză. Proiectul a fost inițial conceput în 1940 ca parte a *International Enciclopedia of Unified Science (Enciclopedia internațională a științei unificate).* Era o serie de lucrări începută în 1930 de către pozitiviștii logici, cu scopul de a depăși și completa *L'Enciclopédie*, proiectul de a expune la un loc întreaga cunoaștere, început de către „Les Philosophes“ la apogeul optimismului iluminist. *Structura revoluțiilor științifice* începe prin expunerea unor informații factuale despre istoria științei, umplând astfel un gol cu enunțuri sintetice presupuse adevărate. Prima ediție (1962) nu a atras prea mult atenția. Dar teza sa amenința de fapt să submineze întregul program pozitivist arătând că știința depinde de elemente care nu își au locul în schema pozitiviștilor logici. A doua ediție, cu o nouă introducere, a detonat această bombă cu explozie întârziată, iar cartea a devenit o lectură obligatorie. A accepta teza sa înseamnă a gândi știința și chiar cunoașterea în general într-o nouă modalitate, de vreme ce paradigmele inevitabile care reglează știința normală nu sunt supuse infirmării directe, nu sunt doar niște sisteme de clasare sau tautologii și sunt prea schimbătoare pentru a fi atribuite Rațiunii universale și exterioare. Teza este, pe scurt, revoluționară.

O paradigmă are două aspecte principale, unul intelectual și altul instituțional. Din punct de vedere intelectual, paradigma constă dintr-un ansamblu de „axiome“ călăuzitoare, pentru a folosi expresia lui Bacon, sau principii de bază despre caracterul general al naturii și modul în care trebuie studiată. Sistemul intelectual al lui Descartes este un bun exemplu, cu ideile sale simple și îndrăznețe despre sistemul unificat al naturii, cu noua sa fizică matematică și explicația cunoașterii și a modului în care poate fi obținută. În timp ce Descartes însuși, așa cum am văzut, pretindea să fi descoperit acest nou sistem prin intuiție rațională, susținătorii lui Kuhn consideră că el se bazează pe presupoziții pentru care nu poate exista justificare: de vreme ce ele cuprind un cadru în care se desfășoară apoi întreaga argumentare și interpretare, principiile sistemului se situează dincolo de rațiune și experiență. Totuși ele nu sunt goale sau pur decorative, căci reglează folosirea permisă a rațiunii și interpretările experienței. Pe scurt, ele au aerul acelor principii irefutabile pe care Popper le condamna ca pseudo-științifice.

Pe de altă parte, presupozițiile se pot schimba, în ciuda aparentei lor imunități față de revizuire. Sistemul cartezian a cedat curând în fața sistemului concurent newtonian. Sistemul newtonian a fost generalizat de către Immanuel Kant în *Critica rațiunii pure* (1781), ca încarnare a unicului ansamblu complet și consistent de categorii capabil să dea seama de experiență. Dar Kant s-a pripit, dacă este să-l credităm pe Einstein cu alternativa sa mai bună — o chestiune în care nu voi încerca să mă pronunț. Și nici nu este de presupus că peste o sută de ani lucrurile vor sta ca acum. După cum arată însuși Kuhn, aceste schimbări se ivesc în cursul unei dezbateri argumentate, deși fiecare cadru instituie la rândul său canonul acestei dezbateri. Deci ne lovim de dificultăți în explicarea dinamicii intelectuale a unor sisteme care sunt înzestrate pentru a para provocările la adresa stabilității lor. Probabil o parte din impulsul către schimbare vine din contradicțiile interne care impun alegeri intelectuale atunci când ajung să răzbată la suprafață. Dar mesajul clar al lui Kuhn este că singură rațiunea nu poate explica tot ceea ce se face în numele rațiunii.

În consecință, celălalt aspect principal al paradigmei este instituțional. Știința normală se menține și datorită unor mecanisme sociale. Ea este o activitate foarte organizată, de obicei cu o structură de putere ierarhică. Oamenii de știință tineri își fac la început ucenicia, învățând să gândească și să profeseze așa cum cere paradigma dominantă și sunt promovați când au învățat bine lecția. Saga eroică a geniului individual izolat este un simplu mit. Oamenii de știință reali lucrează în comunități ierarhice, care se supun unei discipline ce întărește paradigma. Ei au de asemenea nevoie de fonduri. Știința nu este doar un exercițiu al dorinței de a ști, ci și o industrie cu investitori ce trebuie mulțumiți. De obicei asta înseamnă a mulțumi și guvernul, ale cărui scopuri nu sunt dezinteresate. Cine plătește poruncește. Astfel, industria cunoașterii este prinsă în plasa unui sistem social și politic mai larg, ceea ce explică în plus de ce o anume paradigmă se menține și modul în care ea reglează practica științei. La fel, schimbarea unei paradigme este probabil să ducă la schimbări adânci în distribuția puterii în societatea mai largă. Chiar dacă epistemologia rămâne importantă, sociologia cunoașterii intră și ea în scenă pentru a umple golul ce se deschide atunci când se constată că paradigmele se situează dincolo de perimetrul epistemic al rațiunii și experienței.

Provocarea la adresa ideilor iluministe despre cunoașterea științifică este radicală. Am enunțat-o mai categoric decât Kuhn, căci o versiune mai reliefată ajută să înțelegem de ce noțiunea de paradigmă a avut un asemenea impact. Au existat în mare două reacții, pe care le voi schița foarte pe scurt pentru a arăta întreaga anvergură a conflictelor actuale.

În primul rând, invitația de-a face din Rațiune subiectul unei sociologii a cunoașterii a fost larg acceptată și a încurajat multe studii revelatoare în sociologia științei. Istoria medicinei, de exemplu, este mai bine înțeleasă prin recunoașterea faptului că acceptarea teoriilor medicale este legată de puterea bisericii, de afirmarea profesiei medicale, de faptul că medicii sunt în majoritate bărbați și moașele femei sau de influența marilor companii farmaceutice. O asemenea sociologie a cunoașterii aplicată nu subminează Rațiunea, dacă privește medicina ca pe o activitate în mare măsură rațională și caută doar să explice sociologic ceea ce este irațional sau non-rațional în legătură cu ea. Dar existența ca atare a paradigmelor sugerează că ceea ce este privit ca o activitate rațională nu este doar o chestiune intelectuală, ci și una socială.

Această sugestie conduce la un relativism general și subversiv, în care toate credințele sunt puse în legătură cu elemente ale contextului lor social, oricare ar fi justificarea lor intelectuală. Aceasta este direcția urmată de „Programul tare" din sociologia cunoașterii, exprimat viguros printre alții de Barry Barnes și David Bloor (1982). Bloor spune undeva că „cunoașterea este pentru sociolog orice consideră oamenii a fi cunoaștere. Ea constă din acele credințe pe care oamenii le susțin cu convingere și după care trăiesc" (1976, p. 2). Dacă cunoașterea nu este mai mult decât credință susținută cu convingere, atunci până și conexiunile interne ale țesăturii de credințe depind de reguli de raționare a căror autoritate locală este o chestiune sociologică. Lucrul acesta este explicit prezent în „Programul tare" și se aplică deopotrivă și regulilor metodei științifice.

În al doilea rând totuși, susținătorii proiectului iluminist nu s-au lăsat bătuți de Kuhn cu una cu două. În special popperienii au încercat să susțină ideea că falsificarea este un proces obiectiv care duce la progres în cunoaștere, în ciuda dependenței observației de teorie și de aparenta invulnerabilitate a paradigmelor. Imre Lakatos (1978) în special a sugerat că o teorie științifică ar trebui privită ca un nucleu de propoziții cheie hotărâtor pentru teorie, protejat de o centură sau o penumbră de ipoteze auxiliare, dintre care multe ar putea fi respinse fără a trebui să fie abandonat nucleul. Dacă predicțiile intră în contradicție cu experiența, omul de știință are de ales între a lăsa o ipoteză auxiliară să cadă pradă contra-exemplului și a suspenda judecata în fața anomaliei pentru a vedea dacă teoria va întâmpina dificultăți mai mari. Alegerea este determinată de starea de sănătate a programului de cercetare mai larg căruia îi aparține teoria. Orice teorie poate fi salvată prin peticire cu ipoteze auxiliare noi care să aplaneze conflictul ivit cu experiența. Dar dacă sunt multe petice și sunt *ad hoc*, în sensul că nu au o explicație teoretică și sunt doar un plasture aplicat *post factum*, atunci programul „degenerează". Un program de cercetare „progresiv" reacționează la dificultăți în modalități inteligibile teoretic și prin noi conjecturi emise în spiritul lui Popper.

O componentă a acestui răspuns a fost contra-atacul asupra distincției tranșante pe care o face Kuhn între știința normală și cea revoluționară. Replica popperienilor este că diferența este o problemă de grad de înrădăcinare, știința normală fiind mai dispusă să pună sub semnul întrebării teoriile din nucleul său decât recunoștea Kuhn, iar știința revoluționară fiind mai continuă cu ceea ce o preceda. S-a ajuns la o oarecare apropiere. Popperienii au devenit mai holiști, mai dispuși să gândească în termenii unui întreg ansamblu de teorii și ipoteze interdependente, inclusiv acelea care introduc interpretarea teoretică în procesul experimentării și observației. Această concesie poate duce la abandonarea acelor momente de adevăr definitive ce formează miezul eseului *Conjecturi și infirmări,* dar permite științei să progreseze către „verosimilitudine". Kuhnienii, reflectând fără îndoială asupra faptului că teza despre paradigme trebuie să fie o parte a științei obiective, s-au distanțat de relativismul acut implicat după cât se pare de *Structura revoluțiilor științifice.* O dată ce am admis că rațiunea nu poate fi unicul arbitru al credințelor pe care este rațional să le acceptăm, calea este deschisă pentru o explicație obiectivă a științei care ia în considerare contextul social și politic. Pe semne că am putea să identificăm tipul de context, cel liberal și democratic poate, în care științei îi merge cel mai bine.

Dar sămânța vrajbei a fost semănată și nu există cale onestă de împăcare. Distincția între programele de cercetare „progresive" și „degenerate" nu are sens pentru mine decât dacă presupune viziunea tradițională că există un adevăr obiectiv despre lumea naturală independentă care trebuie căutat. Se pare însă că s-a admis că infiltrarea teoriei în fapte și influența paradigmelor asupra criteriilor de evaluare a teoriilor exclud accesul tradițional al rațiunii la o lume independentă de conceptele și teoriile noastre referitoare la ea. Speranța că putem recupera obiectivitatea prin simpla recunoaștere a rolului intelectual și instituțional al paradigmelor, ca preludiu la admiterea ei, pare să presupună punctul de vedere științific neutru astfel subminat. În orice caz, aceste suspiciuni au fost amplificate de cartea lui Paul Feyerabend *Against Method (Împotriva metodei)* (1975). Nu voi încerca, la sfârșitul unui capitol lung, să rezum temeiurile pentru care el afirmă că toate încercările de a ajunge la reguli universale ale metodei științifice sunt nu numai nelalocul lor, dar și dăunătoare. Textul lui Feyerabend merită citit, iar tema pe care el o dezvoltă este

pregnant rezumată în remarca sa că „toate metodologiile își au limitele lor și singura «regulă» care rămâne în picioare este că «merge orice»“.

Scena actuală este, după cum se vede, furtunoasă, chiar dacă ne limităm la a fi descendenții furnicilor, păianjenilor și albinelor lui Bacon. Este și mai clocotitoare dacă includem dezbaterile ce au loc sub stindardele teoriei critice și deconstrucției. Deoarece acestea presupun cunoașterea tradiției hermeneutice, nu voi spune nici un cuvânt despre ele înainte de a fi explorat ideea de Înțelegere. Până atunci, capitolul de față se poate încheia cel mai bine într-un punct situat mai departe în trecut pe făgașul iluminist, anume cu *Critica rațiunii pure*. Kant a fost puțin menționat până acum și nu văd cum i s-ar putea face dreptate într-o introducere în filosofia științelor sociale. Dar *Critica* rămâne cea mai remarcabilă încercare de a combina facultatea experimentală cu cea rațională, așa cum cerea Bacon, de a recunoaște că întreaga cunoaștere este mediată de interpretare și totuși de a reține ideea unor fundamente ale cunoașterii.

Kant a fost citat mai sus pentru remarca sa după care conceptele fără intuiții sunt goale, iar intuițiile fără concepte sunt oarbe. Interdependența dintre concepte și intuiții este nucleul procesului tulburător prin care materialul empiric este așezat în intelect transformat și digerat. Problema noastră a fost aceea de a vedea de ce recunoașterea acestui proces nu subminează pretențiile de obiectivitate. Soluția lui Kant în *Critica* sa a fost de a identifica conceptele fundamentale pentru înțelegerea de către noi a experienței ca familiarizare cu o lume de obiecte fizice, legate cauzal între ele și persistente în spațiu și timp. De vreme ce experiența ne prezintă doar fenomene, acest aparat categorial este impus de către minte. Dar asta nu-l face pur subiectiv sau intersubiectiv. Kant argumenta că, dacă ne întrebăm cum este posibilă cunoașterea lumii, putem răspunde enunțând precondiții unice pentru găsirea unei ordini în experiență care poate fi descrisă rațional. În consecință, orice înțelegere rațională presupune acest unic mod de a introduce o structură maniabilă în fluxul experienței. Categoriile pe care se bazează înțelegerea transcend experiența, asigurându-ne astfel nu că realitatea însăși este concordantă cu ele, ci că gândirea noastră este obiectiv îndreptățită să le folosească. Această linie de gândire anticipează pragmatismul lui Quine, citat anterior, dar cu necesități de oțel, nu de gumă, ca să spunem așa.

Nevăzând cum aș putea spune mai mult fără a ieși din orizontul acestei cărți, mă voi întoarce acum la învățămintele capitolelor 2, 3 și 4.

Încheiere

„Rațiunea dă tonul, dezvoltarea științei este calea, iar câștigul omenirii este țelul“, declara Hobbes (în *Leviathan*, 1651, Capitolul 5). Am pornit cu optimism pe calea iluministă. Dar calea raționalistă și cea empiristă de descoperire a adevărului par ambele să-și fi sleit elanul; iar încercările de a le combina ne-au lăsat cu deviza dezolantă că „merge orice“. Deși este prea devreme pentru a dispera, este cu siguranță timpul să facem un bilanț.

Calea raționalistă a început fascinant, gândind lumea ca un ceasornic acționat de roți și arcuri ascunse, iar Rațiunea ca o sursă de cunoaștere a acestor structuri și forțe. Dar presupunea o separație între realitate și aparență, care îndreptățea comparația disprețuitoare a lui Bacon cu păianjenii care își țes pânza din propria substanță.

Calea empiristă părea deci mai promițătoare. Lumea trebuia să constea din particulare observabile; inducției și predicției le revenea sarcina metodologică; iar epistemologia purificată s-ar dispensa de necesitate, cauzală și logică deopotrivă în calitate de componente ale cunoașterii empirice. Dar s-a dovedit imposibil de a limita interpretarea și teoria la rolul umil ce li se propunea, chiar și după separarea procesului imaginativ de descoperire de procesul răbdător al validării.

De ce să nu combinăm cele două căi? Încercarea de a face acest lucru amenință în curând să submineze întreaga concepție despre cunoaștere ca templu construit pe niște fundamente evidente prin sine, *a priori* sau empirice. Ba amenința chiar și ideea însăși de obiectivitate. Chiar și minimalele momente popperiene ale falsificării obiective a lui Popper s-au dovedit vulnerabile la insistența lui Quine că nici un enunț nu este imun la revizuire. Cunoașterea umană a ajuns să arate ca o „țesătură făcută de om care vine în contact cu experiența doar de-a lungul marginilor“; și, admițând omniprezența interpretării, chiar și aceste margini erau problematice. Considerând mintea incurabil activă ca interpret al experienței, am blocat efectiv ambele căi ale lui Bacon către adevăr.

Să fi retezat prin aceasta cu toporul copacul lui Descartes, încât să trebuiască să admiterm că merge orice? Ei bine, există temeiuri puternice pentru a susține că pretențiile noastre de cunoaștere conțin mai mult decât poate justifica Rațiunea, în oricare din definițiile sale tradiționale.

Suntem până acum precauți față de imaginea mai veche a naturii ca un domeniu independent de mintea cercetătoare, pe care știința îl poate explora cu o obiectivitate cvasi-dumnezeiască. Avem temeiuri să nu ne încredem în distincția familiară dintre subiectul uman și obiectul ex-

terior. Primatul general acordat în mod tradițional epistemologiei a fost zdruncinat de contestări ale ideii înseși după care cunoașterea poate avea sau trebuie să aibă fundamente. Toate acestea implică dificultăți pentru proiectul iluminist. Dar cât de mari sunt dificultățile și ce urmează pentru teoria cunoașterii sunt întrebări prea vaste pentru a le putea urmări aici.

Au ieșit la iveală destule lucruri spre a ne da câțiva indicatori precauți pentru capitolele următoare. Aici poate fi utilă reproducerea Figurii 1.2.

	Explicație	Înțelegere
Holism	Sisteme	„Jocuri“
Individualism	Agenți	Actori

Figura 1.2

În primul rând, nu am găsit în filosofia științelor naturale o analiză unică și dominantă a explicației cauzale pe care specialiștii în științele sociale să fie obligați să o accepte. Există concurenți puternici inspirați de Hume, care consideră relațiile cauzale ca fiind statistice și care gândesc în termeni de succes sau eșec al predicțiilor falsificabile. Dar eforturile de a-l supune pe dl Rouget modelului nomologic și metodei ipotetico-deductive ne-au lăsat fără răspuns la întrebarea de ce el îi votează pe comuniști. În general, epistemologiile subiacente, empiristă și pragmatistă, au suficiente alte dificultăți pentru a se mai ocupa și de analize mai bogate ale cauzalității.

În al doilea rând, rămâne în consecință în scenă și un realism ontologic cu mecanisme, forțe, legi și structuri. Chiar dacă raționalismul nu mai e la fel de îmbietor ca altă dată, empirismul și metafora țesăturilor de credințe n-au izbutit să elimine realismul. Asta nu înseamnă că ontologiile pot fi pur și simplu asertate și vom avea încă nevoie de modalități de evitare a dogmatismului. Poziția realistă a declanșat însă o dispută pe care știința pozitivă a sperat să o poată ocoli, privind meritele holismului și, legat de aceasta, despre eventuala existență a unui tip distinct de explicație, în care comportamentul individual să fie explicat prin locul său într-un sistem. Acesta va fi subiectul următorului capitol. Totuși nu toți realiștii aparțin căsuței din stânga sus

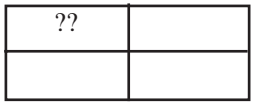
a Figurii 1.2 și, în orice caz, mai avem de luat în considerare „Agenții“ din căsuța din stânga jos. Vom face asta în Capitolul 6. Vom aborda ambele capitole cu o curiozitate și promptitudine neabătute pentru disputa promisă dintre orientările „de sus în jos“ și „de jos în sus“ din coloana stângă a Figurii 1.2.

În al treilea rând, cazul dlui Rouget ne duce cu gândul la Înțelegere, care va ocupa Capitolul 7. Explicația inițială în termeni de probabilitate nu ne spunea nimic despre felul în care dl Rouget privea votul său, lumea sa și pe sine însuși. Asta se poate datora în parte faptului că Przeworski și Teune ne-au îndreptat atenția spre indicatori comportamentali ca sexul și ocupația, astfel că nu am dat curs încă apelului lui J. S. Mill de a pune în joc legile (sau generalizările) psihologice din primul capitol. Dar poate se datorește și faptului că propria înțelegere a dlui Rouget nu îmbracă forma unor generalizări psihologice. Propria sa „țesătură de credințe“ pare să fie formată din semnificații, rațiuni și valori. Acest lucru ne poate face să îl preferăm pe Quine lui Mill; dar oferă de asemenea posibilitatea de a pune în discuție naturalismul asumat până acum.

În al patrulea rând însă, a explora coloana „Înțelegerii“ din Figura 1.2 înseamnă a iniția o dispută paralelă între orientările „de sus în jos“ și „de jos în sus“. Aici prezumpția inițială favorizează individualismul, ca reacție imediată împotriva ideii că istoria trebuie scrisă identificând legi universale ale comportamentului. Dar, orice ar fi în mintea actorilor individuali ai unor evenimente istorice, ei acționează într-un context de semnificații și reguli împărtășite în comun, care îmbibă opțiunile disponibile și lasă loc holismului. Și acestea vor fi abordate în Capitolul 7.

Capitolul 5

SISTEME ȘI FUNCȚII



Prefața lui Marx, citată în Capitolul 1, susținea că totalitatea relațiilor de producție „constituie structura economică a societății, fundamentul real pe care se ridică o suprastructură juridică și politică… Nu conștiința oamenilor determină existența lor ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința.“ Dimpotrivă, Mill spunea: „Legile fenomenelor societății sunt și nu pot fi altceva decât legile acțiunilor și pasiunilor oamenilor uniți în cadrul unei forme sociale… Oamenii nu au în societate alte proprietăți decât cele ce derivă din și se rezolvă în legile naturii omului individual.“ În următoarele două capitole vom reflecta asupra acestui izbitor dezacord.

Scopul lor este de a concretiza tipurile de gândire potrivite pentru căsuțele din stânga sus și din stânga jos ale Figurii 1.2 și de a vedea dacă vreunul din ele ne poate convinge că celălalt este secundar. În același timp, vom fi atenți la semnele care arată că explicațiile propuse pot depinde de înțelegerea din interior a sistemelor sociale sau agenților. Holiștii în problema explicației vor avea de înfruntat nu numai pe individualiști, ci și pe holiștii care sunt partizanii înțelegerii. Individualiștii în problema explicației vor avea în mod asemănător de apărat un flanc împotriva individualiștilor care favorizează înțelegerea. Exemplele discutate nu sunt oferite doar pentru a ilustra disputa privitoare la explicația în științele sociale, ci și ca pregătire pentru Capitolul 7 despre „Înțelegerea acțiunii sociale“, în care disputa între orientările „de sus în jos“ și „de jos în sus“ va continua sub o nouă egidă.

Problemele rămân complicate din lipsa unei analize unice, unanim acceptate a explicației cauzale. Dar acest lucru nu este surprinzător. Teoreticienii care cred cu convingere într-o ontologie a sistemelor sociale sunt aproape obligați să explice fenomenele sociale în termeni de legi, forțe și mecanisme subiacente, a căror existență am fi, după ei, îndreptățiți să o inferăm într-un fel sau altul. Teoreticienii care se mulțumesc să opereze cu indivizi și lucruri particulare au toate motivele pentru a da aserțiunilor cauzale o formă mai umilă, care face din observație arbitrul lor. (Teoriile psihologice, precum cea freudiană, care postulează forțe psihice inconștiente, vor fi grupate în prima clasă, datorită ontologiei lor mai bogate.)

Capitolul va începe cu o discuție despre explicația funcțională, care aparține fără îndoială căsuței din stânga sus. După ce vom fi evidențiat însă caracteristicile sale speciale, vor ieși la iveală anumite obiecții care ne vor obliga să ne retragem spre un holism mai diluat. În orice caz, „conștiința oamenilor“ va trebui să aibă un loc în explicațiile acțiunii sociale, oferind astfel o șansă individualismului.

Explicația funcțională

Să ne imaginăm o colonie de termite ce trăiesc într-un mușuroi pe o câmpie africană. Mușuroiul mișună de termite lucrătoare și termite luptătoare, fiecare cu rolul ei distinct. Colonia prosperă doar dacă proporția dintre luptătoare și lucrătoare rămâne în mare aceeași, astfel încât regina și lucrătoarele să fie protejate de luptătoare, iar regina și luptătorele să fie slujite de lucrătoare. Prădători înfometați invadează adesea colonia și strică echilibrul. Dar colonia se reface curând, pentru că imensa, imobila regină, îngropată adânc în pământ, depune ouă nu numai în cantități suficient de mari, dar și în proporțiile variabile necesare.

Cum putem explica misterioasa ei capacitate de a reacționa la evenimentele de la suprafață? O explicație ce poate fi oferită este că colonia este un *sistem* și, ca orice sistem, are nevoi sistemice. Tot ceea ce satisface aceste nevoi este *funcțional* pentru sistem și se petrece *deoarece* este funcțional. Faptul că colonia nu ar putea supraviețui dacă lucrătoarele și luptătoarele nu ar fi înlocuite în funcție de pierderile ocazionale explică într-un fel sau altul faptul că ouăle sunt depuse în aceste proporții.

Dacă explicația pare flagrant circulară (colonia supraviețuiește pentru că reacționează adecvat și reacționează adecvat pentru că altfel nu ar putea supraviețui), ea poate fi suplimentată cu o istorie evoluționistă în care reginele cu această capacitate apar printr-un proces de selecție naturală ce acționează prin mici mutații întâmplătoare. Mutațiile care ajută supraviețuirea într-un mediu dat se mențin, iar specia ajunge să aibă o proporție mai mare de membri mai bine înzestrați. Dar nu vom face decât să adâncim nelămurirea inițială dacă sugerăm că speciile evoluează deoarece supraviețuiesc mai bine, dacă asta face din supraviețuire scopul speciei. Să rămânem deci la ideea mai prudentă că într-un sis-

tem un comportament se poate produce deoarece sistemul are nevoie de el.

Colonia de termite este un sistem organic. De asemenea, fiecare termită este un organism, ale cărui părți se îmbină pentru a face din el un individ eficient și, în plus, pentru a-l înzestra pentru sarcinile sale specifice în cadrul coloniei. Luptătoarele au fălci destinate atacării prădătorilor, fălci diferite de cele ale lucrătoarelor în această modalitate relevantă din punct de vedere funcțional. Pare foarte natural să descrii diferențele în termeni care indică scopul căruia îi servește fiecare organ. La fel, ambele tipuri de termite au picioare și asta, evident, pentru că au nevoie să se deplaseze. Faptul evident că o termită este un organism ne face să-i identificăm imediat părțile după contribuțiile lor la succesul insectei — un limbaj care aproape că sugerează o intenție conștientă. Dar, deși parte din acest mod de a vorbi ar putea fi pusă pe seama lipsei de rigoare, nu există nici un motiv de a nega faptul că părțile organice aparțin unor întreguri organice și că între ele există legături care contribuie la activitatea întregului. Și nu există motive nici pentru a nega că un organism are nevoi, în sensul că el va supraviețui și va prospera numai dacă sunt întrunite anumite condiții.

Următorul pas care ne ademenește este de a sugera că părțile sunt așa cum sunt și se comportă într-un anumit fel *deoarece* ele servesc acestor nevoi. Atunci, de vreme ce funcția unor părți, precum a fălcilor specializate, se raportează la viața coloniei, este tentant să gândim colonia ca un organism mai mare, ale cărui nevoi sunt servite în mod asemănător de către diferiții săi membri. Există luptătoare *deoarece* colonia are nevoie de luptătoare. Începe să sune ca un mod de a vorbi foarte neglijent. Totuși, părțile unui organism nu sunt întâmplătoare și diferențierea dintre luptătoare și lucrătoare ajută la supraviețuirea coloniei de pe o zi pe alta și de la generație la generație. Deprinderile reginei de a depune ouă ne ispitesc să trecem dincolo de luarea în considerare a modului în care ele pot fi funcționale pentru ea — doar în sensul banal că reginele sunt în mod caracteristic depunătoare de ouă — spre a lua în considerare funcționarea coloniei ca întreg. În plus, colonia pare să fie mai mult decât simpla sumă a termitelor sale trecute, prezente și viitoare, așa cum o anume termită este mai mult decât simpla sumă a părților sale. La mijloc este o organizare sau structură, fără îndoială invizibilă, dar nu mai puțin reală.

În ce sens se poate spune că regina produce în mai mare proporție luptătoare, atunci când există o penurie de luptătoare, *deoarece* de acest lucru are nevoie sistemul? Schematic avem:

(S1) *O stare a sistemului* caracterizată printr-o penurie de luptătoare

(C) *Comportamentul reginei*, producerea mai multor luptătoare

(S2) *O stare ulterioară a sistemului* caracterizată prin existența mai multor luptătoare

și o ipoteză, postulată pe baza faptului că colonia este un sistem:

(H) *Dat fiind (S1), (S2) este cauza lui (C).*

În acest caz însă, explicația funcțională amenință să invoce cauze care urmează efectelor lor. Deși merită să ne oprim asupra ideii de cauzalitate inversată, în loc să o respingem pur și simplu, ea nu poate fi adoptată cu ușurință. Aici ea conduce imediat către o absurditate, de vreme ce nu există nici o garanție că ouăle depuse producătoare de luptătoare (C) vor duce efectiv la producerea de mai multe luptătoare (S2). Un mâncător de furnici înfometat ar putea oricând să înfulece noile ouă, privând astfel efectul de astăzi de cauza sa viitoare! Cu alte cuvinte, dacă comportamentul poate fi explicat indicând contribuția sa într-un sistem, ar fi mai bine ca el să nu depindă direct de ceea ce urmează în fapt să se întâmple.

Să adoptăm deci o sugestie a lui Charles Taylor (1964), anume că ceea ce explică pe (C) nu este însuși (S2), ci două fapte:

(1) (C) este necesar pentru apariția lui (S2)

(2) colonia nu se va menține fără (S2)

Asta înlătură cauzalitatea inversată prin deplasarea sarcinii explicative asupra ideii de cerință funcțională pentru menținerea unui sistem (sau atingerea vreunei alte finalități sistemice). Dacă această idee (pe bună dreptate) pare obscură, să observăm cât de dispuși suntem să aplicăm una asemănătoare la acțiunea umană. Când Jack se duce la pescuit, nu rezultatul însuși îl determină să arunce undița — s-ar putea să nu prindă nimic — ci faptul că nu poate atinge rezultatul dorit fără a face acest lucru. Acesta este un domeniu în care ideile de scop, finalitate și poate și cea de cerințe funcționale nu duc la dificultăți imediate și nu impun să apelăm la cauze care să urmeze efectelor lor. Dar atunci nu apare nici o nelămurire imediată în legătură cu caracterul intențional al unui sistem uman precum Jack, în orice caz atunci când scopurile îi aparțin în mod conștient. După cum nu apare vreo astfel de nelămurire imediată nici în legătură cu sisteme cum sunt computerele și încălzirea centrală cu termostat, pe care oamenii le proiectează în mod conștient.

Ideea că o colonie de termite este un sistem cu niște scopuri și cu părți a căror funcție este de a le realiza este mai problematică. Chiar dacă colonia este într-un anumit fel mai mult decât suma părților sale, cum poate simplul fapt că (C) este necesar pentru (S2) să schimbe comportamentul reginei? Pare un nonsens mistic — feedback fără un mecanism de feedback. În acest caz însă există într-adevăr un mecanism. El ține de modul în care regina este hrănită. Hrana ei este colectată la suprafață și este trecută printr-un lanț de luptătoare și lucrătoare, din gură în gură. Secrețiile din fălcile luptătoarelor și ale lucrătoarelor sunt chimic diferite, deci hrana ajunge la regină impregnată în mod proporțional, iar această secreție variabilă declanșează producția de ouă în proporție inversă.

Chiar dacă și acest lucru este uimitor, este evident mai puțin mistic, căci invocă un proces cauzal obișnuit. Într-adevăr, este în așa măsură mai puțin mistic încât începem să ne întrebăm dacă ar trebui în genere să mai gândim funcțional. Rămâne bineînțeles adevărat că colonia nu ar supraviețui dacă nu ar exista un proces care să refacă dezechilibrul în diviziunea muncii. Dar acest lucru nu autorizează prin sine ideea că procesul are loc *deoarece* el duce la acest efect. Apare suspiciunea că modul de a vorbi despre sisteme ca întreguri care sunt într-un fel sau altul mai mult decât suma părților s-ar putea să fie nepotrivit, o extrapolare a intențiilor care se întâlnesc în acțiunea umană.

Înainte de a examina această suspiciune, să luăm în considerare un comentariu paralel asupra sistemelor mecanice. Și aici există sugestia ispititoare că ceea ce face ca planetele să fie mai mult decât un ansamblu întâmplător de corpuri este interrelația lor într-un sistem în echilibru. Faptul că echilibrul nu s-ar menține dacă fiecare planetă nu s-ar mișca într-un anume fel, dată fiind mișcarea celorlalte, explică fiecare orbită și poate explica de asemenea ajustările care survin dacă o orbită este perturbată. Dar acest fapt este total misterios fără un mecanism de feedback cauzal. Când acesta este specificat, ideea că sistemul planetar formează un întreg supus unei finalități ar fi în mod corespunzător slăbită. Dacă ar exista un scop divin, lucrurile nu ar sta așa. Altfel, discuția despre sistemul planetar începe să sune doar ca o abreviere pentru o poveste pur cauzală despre corpuri în mișcare și forțe gravitaționale. Să ne imaginăm un mobil agățat de tavan. Atingeți-l ușor și întregul sistem ori se va ajusta impactului și va reveni la echilibru, ori nu. Dacă nu, mobilul devine o harababură de sârme și greutăți. Dar această observație banală nu ne îndreptățește să vorbim serios despre ceea ce este funcțional pentru nevoile mobilului.

Menirea acestor remarce inițiale este să ne introducă în elementele gândirii sistemice într-o modalitate care ne pune oarecum în gardă.

Aceste elemente sunt o structură care este mai mult decât suma sau consecința elementelor sale, și niște elemente al căror comportament poate fi explicat doar prin funcția lor în cadrul întregului. Aerul de intenționalitate este contrariant atât pentru faptul că sistemele din lumea naturală sunt fascinante, cât și pentru faptul că ele par să reclame o ontologie și un stil de explicație dincolo de ceea ce a fost spus în ultimele două capitole. Pe de altă parte, sistemele naturale nu funcționează prin magie și, atunci când întrebăm cum funcționează, procesul de feedback implicat are evident un caracter cauzal. Totuși întregul poate încă părea mai mult decât suma părților sale și trebuie să stabilim sensul exact, dacă există unul, în care această aserțiune este adevărată.

Faptele sociale ca lucruri

Este momentul să ne îndreptăm atenția spre științele sociale și spre un caz clasic de gândire holistă asupra funcționării societății. În *Regulile metodei sociologice*, Emile Durkheim declara că „Prima regulă și cea mai fundamentală este: *considerarea faptelor sociale ca lucruri*“ (1895, Capitolul 2, sublinierea autorului). Fenomenele sociale ni se prezintă ca niște „lucruri exterioare“, nu ca reprezentări mentale în mintea actorilor sociali (la care nu avem acces direct). Regula e valabilă chiar și pentru fenomenele care „dau cea mai puternică impresie de a fi aranjamente arbitrare“, nu în ultimul rând pentru că se dovedește adesea că „faptele cele mai arbitrare în aparență vor ajunge să prezinte, după o observație mai atentă, calități de consistență și regularitate care sunt simptomatice pentru obiectivitatea lor“. În plus, *„Caracterul voluntar al unei practici nu trebuie asumat niciodată dinainte“* (Capitolul 2, Secțiunea 1, sublinierea autorului). Ceea ce deschide calea abordării naturaliste și realiste a fenomenelor sociale care a făcut din *Reguli* o lucrare clasică de sociologie.

Explicația funcțională este prezentată în Capitolul 3, intitulat „Reguli de deosebire între normal și patologic“. Analogia generală este între societățile care funcționează și organismele sănătoase, cu un accent pe modul de identificare a proceselor contribuitoare. Regula de bază este că:

> „un fapt social este normal, raportat la un tip social dat într-o fază dată a dezvoltării sale, când este prezent în societatea medie din specia respectivă în faza corespunzătoare a evoluției sale“.

Urmează o discuție ilustrativă concisă și surprinzătoare despre infracțiune — un fapt „al cărui caracter patologic pare incontestabil“. Ni

se cere să notăm faptul că infracțiunile sunt prezente în orice societate și că au întotdeauna tendința de a spori. Astfel, criminalitatea (până la un anumit nivel) este normală, și nu patologică, ba chiar este „un factor al sănătății publice, o parte integrantă a tuturor societăților sănătoase“. Ideea subiacentă este aici că ceea ce este universal și durabil este prin aceasta „normal“ și astfel trebuie să aibă o contribuție la menținerea societății.

Cum? Infracțiunea „constă într-un act care ofensează sentimente colective foarte puternice“, fără de care solidaritatea socială ar fi pierdută. Asemenea sentimente nu pot înflori în abstract. Ele se păstrează cu vigoare numai fiind provocate de către ofensatori și prin pedepsirea acestora. Astfel, cu cât este mai eficientă „conștiința colectivă“ în eliminarea criminalității, așa cum se definește aceasta în mod curent, cu atât devine ea mai sensibilă și mai exigentă în definirea unor activități noi ca fiind criminale. Într-o societate de sfinți „greșelile care par scuzabile pentru un laic vor stârni același scandal pe care o infracțiune obișnuită îl produce în conștiința obișnuită“.

> „Criminalitatea este deci necesară; ea este strâns legată de condițiile fundamentale ale oricărei vieți sociale și prin chiar acest fapt ea este utilă, deoarece aceste condiții din care face și ea parte sunt ele însele indispensabile evoluției normale a moralității și a dreptului.“

Și asta nu este tot. Moralitatea de astăzi este adesea infracțiunea de ieri, precum infracțiunea lui Socrate de a gândi autonom, care „a servit la pregătirea unei noi moralități și credințe de care atenienii aveau nevoie“. Astfel,

> „În contradicție cu concepția comună, infractorul nu ne mai pare o ființă complet nesociabilă, un fel de element parazit, un corp ciudat și neasimilabil, introdus în mijlocul societății. Dimpotrivă, el joacă un rol precis în viața socială.“

Întorcându-se la „Regulile pentru explicarea faptelor sociale“ în Capitolul 5, Durkheim distinge între cauze și funcții. El admite că sentimentele și intențiile individuale au rolul lor în orice relatare istorică și că o psihologie generală poate furniza cadrul pentru o explicație cauzală potrivită unei sociologii individualiste. (Am citat în acest sens *Sistemul de logică* al lui J. S. Mill) Dar el neagă în mod hotărât că conștiințele individuale sunt mai mult decât o condiție necesară a faptelor sociale:

> „societatea nu este doar suma indivizilor. Ci sistemul format de asocierea lor reprezintă o realitate specifică cu caracteristici proprii.“

Indivizii sunt întotdeauna împresurați de constrângeri sociale, în special de obligații moștenite, care nu pot fi explicate doar cu referire la indivizii înșiși. A postula niște instincte corespunzătoare ale naturii umane, de exemplu, instincte religioase, estetice sau morale, nu ar ajuta cu nimic la explicarea varietății de forme pe care le îmbracă constrângerile („naturile individuale sunt numai materia nedeterminată pe care factorul social o modelează și o transformă“.) Astfel de postulate s-ar preta, de altfel, la tipul de ridiculizare pe care și l-au atras medievalii care explicau de ce opiumul ne adoarme postulând o *virtus dormitiva* (o putere dormitivă) în natura opiumului, creând astfel o circularitate crasă. Faptele sociale au cauze sociale, distincte de cele psihologice, iar aceste cauze sunt distincte de funcțiile lor.

> „Ajungem în consecință la următorul principiu: *Cauza determinantă a unui fapt social trebuie căutată printre faptele sociale care îl preced și nu printre stările conștiinței individuale… Funcția unui fapt social trebuie întotdeauna căutată în raport cu un scop social*.“ (1895, Capitolul 5, Secțiunea 2, sublinierea autorului).

Această schiță nu își propune să ofere un rezumat al *Regulilor* și cu atât mai puțin al operei lui Durkheim în general. Dar ne oferă o idee familiară despre sistem și funcție cu care putem lucra. Nu este o idee complet generală, deoarece Durkheim are în vedere anume sistemele organice și își propune scopul precis de a stabili autonomia faptelor sociale („ori de câte ori un fenomen sociologic este explicat direct printr-un fenomen psihologic, putem fi siguri că explicația este falsă“); deci pot exista de asemenea sisteme care nu se aseamănă organismelor, sau explicații funcționale ale căror elemente sunt psihologice. Deocamdată să enumerăm componentele concepției lui Durkheim din *Reguli*:

- O ontologie a „faptelor sociale“, care alcătuiesc o ordine exterioară conștiinței individuale și care nu poate fi explicată prin raportare la natura umană.
- O metodologie în cadrul căreia faptele sociale sunt explicate prin funcția lor „în raport cu un scop social“.
- Mecanisme funcționale care lucrează prin intermediul „conștiinței colective“ și care unesc scopurile sociale la nivelul global al integrării sociale necesar prosperității unei societăți.
- O epistemologie, până acum nedezvăluită, care justifică acordul nostru pentru aceste componente.

Sisteme și structuri

Sociologia în favoarea căreia pledează *Regulile* amintește de imaginea științei a lui de Fontenelle, ca incursiune în spatele scenei unui teatru sau ca și căutare determinată de faptul că „natura… ascunde privirii Roțile și Arcurile sale, încât de amar de vreme ne tot dăm cu părerea despre mișcarea Universului“. Epistemologia care lipsește poate părea să urmeze prima cale a lui Bacon, în care cunoașterea evită simțurile cu ajutorul rațiunării *a priori* și deslușește structurile ascunse ale realității. Durkheim vorbește uneori în această modalitate semeață, de parcă ar fi descoperit pur și simplu existența faptelor și funcțiilor sociale. Stilul acesta se aseamănă cu cel al păianjenilor lui Bacon, „care își țes pânza din propria substanță“. Dacă asta este tot ce poate da mai bun un holist sau o persoană care crede în sisteme inobservabile, atunci nu se câștigă prea mult admițând că empiriștii din Capitolul 3 și pragmatiștii din Capitolul 4 nu au reușit să-l discrediteze.

Totuși pasajele lui Durkheim citate mai sus nu se vor pur și simplu dogmatice atunci când pretind că există fapte sociale, iar sistemele sociale întruchipează scopuri și nevoi. Dacă sunt luate în considerare și alte lucrări, în special *Suicidul* (1897) și *Formele elementare ale vieții religioase* (1912), iese la iveală o epistemologie diferită. Cea mai bună cale de acces la ea o constituie examinarea unor obiecții generale contra concepției despre cauze și funcții cuprinse în *Reguli*.

Un mare rol este atribuit noțiunii fundamentale de echilibru, starea spre care tinde un sistem și de la care nu se abate dacă nu este perturbat din exterior. Durkheim se exprimă câteodată ca și cum stările de echilibru ar putea fi identificate prin observație. Dar ideea este prea ambițioasă pentru asta. Chiar dacă „observația“ este interpretată larg pentru a include și infracțiunea, rata infracționalității și alte asemenea fenomene sociale, ea nu se extinde asupra unor variabile explicative cum sunt sănătatea publică, solidaritatea socială și conștiința colectivă. Și nici nu justifică discuția despre scopurile sociale pentru care fenomene ca infracțiunea sunt, în mod surprinzător, funcționale. Sunt implicate două mișcări transcendentale distincte, una spre existența cauzelor ascunse și cealaltă spre existența dinamicii orientate spre echilibru. Nu am găsit încă o teorie a cunoașterii care să ne îndreptățească să vorbim despre mai mult decât condițiile necesare pe care fiecare element trebuie să le satisfacă *dacă* sistemul urmează a fi stabil.

„Necesitatea“ implicată într-o condiție necesară este o modestă *sine qua non* (fără de care nu se poate), departe de ideea de necesitate naturală cu care operează o gândire cauzală ambițioasă, ca să nu mai vorbim de necesitatea imperativă care ar putea însoți prezența unor scopuri ascunse. Să ne întoarcem la colonia de termite. Funcțiile îndeplinite de fiecare tip de termită pot fi caracterizate ca niște condiții necesare fără de care colonia nu ar mai continua să existe în felul obișnuit. Dar de ce ar trebui să continue în felul obișnuit? Dacă mediul înconjurător s-ar schimba îndeajuns pentru a face ineficientă organizarea prezentă, atunci colonia ori s-ar adapta, ori ar dispărea. De ce să ne așteptăm la una mai degrabă decât la cealaltă? Nu e nimic rău în a vorbi de procese adaptative, eventual prin analogie cu procesul de vindecare care se produce în cazul animalelor rănite. Dar asta este doar o abreviere a poveștii cu condițiile necesare, nu a uneia în care lui Dumnezeu, naturii sau chiar coloniei înseși îi pasă dacă ea dispare sau nu; decât dacă povestitorul nu introduce cumva în joc și factorul uman. Chiar dacă fiecare termită individuală are un instinct esențial spre auto-conservare, asta nu justifică atribuirea unei asemenea tendințe coloniei ca întreg.

Pentru a întări cele spuse, să ne gândim că echilibrele nu sunt neapărat unice. Multe sisteme care, dacă sunt ușor perturbate, se întorc la starea anterioară de echilibru, trec către un echilibru diferit dacă sunt dezechilibrate din nou. De exemplu, ivirea unei noi specii de pești într-un eleșteu poate avea acest efect. Și nici nu e obligatoriu ca echilibrele să fie statice. Sunt posibile și sisteme dinamice, în care schimbarea progresivă este inerentă, evoluția animală fiind adesea dată ca exemplu în acest sens. Termitele ar putea să evolueze constant, datorită unor procese cauzale din mediul înconjurător și unui mecanism selectiv din termitele individuale. Există astfel o multitudine de modalități în care o colonie s-ar putea adapta, nici una din ele întâmplătoare, în special atunci când sunt privite *post factum*. Dar nimic nu ne îndreptățește să vorbim serios despre o evoluție direcționată către un scop. De îndată ce separăm condițiile necesare de „necesitățile“ funcționale și evoluționiste, iluzia dispare.

Sugerez, așadar, că ar trebui să fim foarte precauți față de o gândire funcțională neînfrânată care tratează condițiile necesare pentru menținerea unei stări de echilibru particulare în felul unei presiuni cauzale în direcția ei. În particular, nu am găsit nici o justificare pentru interpretarea coloniilor de termite ca organisme prin analogie cu organismele individuale din care sunt formate, nici pentru interpretarea sistemelor sociale prin analogie cu organismele. Dar asta nu înseamnă eliminarea gândirii cauzale holiste în general și nici condamnarea oricărei explicații funcționale a fenomenelor sociale. Să urmărim mai întâi ultima idee.

Exemplul surprinzător al lui Durkheim cu infracțiunea nu capătă prea multă crezare prin analogia între societățile sănătoase și organismele sănătoase. Dacă poliția izbutește să aresteze mulți tâlhari, socie-

tatea nu va produce mai mulți în maniera reginei termitelor. Dar lucrurile nu se opresc aici. Durkheim gândește mai abstract și, în același timp, bazându-se pe ideea că societățile viabile posedă o „conștiință colectivă". Abstract vorbind, sistemele sociale supraviețuiesc numai dacă în ele sunt cuprinse soluții la problemele de menținere a coeziunii interne și de reproducere. Soluțiile pentru aceeași problemă pot varia. Dacă infracțiunea și pedeapsa ar fi într-adevăr esențiale pentru o conștiință colectivă robustă, atunci suprimarea tuturor infracțiunilor existente ar fi urmată ori de dezintegrare socială, ori de ridicarea la rang de infracțiuni a unor abateri până atunci „scuzabile". Dar o societate ar putea supraviețui și fără infracțiuni dacă ar avea o soluție echivalentă funcțional la problema stabilității sociale.

În lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase*, Durkheim argumentează că o funcție esențială a religiei este de a institui și de a supraveghea distincția între sacru și profan. Orice societate are nevoie de o asemenea distincție, nu în ultimul rând pentru ca membrii săi să îi respecte instituțiile. Una din funcțiile îndeplinite în mod obișnuit de către religiile consacrate este de a subscrie la legitimitatea statului. Din acest punct de vedere, infracțiunea și pedeapsa trebuie privite într-un context mai larg al integrării sociale și al mecanismelor funcționale pentru întărirea organizării sociale prin conștiința colectivă.

Din punct de vedere epistemologic, *Formele elementare* se deosebesc de *Reguli* printr-o notă deliberat kantiană. Kant căuta, după cum se știe, precondițiile conceptuale ale oricărui sistem de gândire care ar putea rezolva problema generală a ordonării experienței. Durkheim caută premisele funcționale obligatorii ale unui sistem social care poate reuși să-și integreze membrii. Precum Kant, el argumentează apoi că suntem îndreptățiți să interpretăm fenomenele ca întrupând o soluție la problema relevantă. Dat fiind că nu este locul aici să urmărim mai în profunzime această paralelă, nu pot decât să relev esențialul, acela de a sugera că Durkheim urmează calea de mijloc a albinelor de strângere a materiei din florile grădinilor și de transformare a ei printr-o putere teoretică proprie, cu presupoziția kantiană menționată mai sus că pentru aceasta există un ansamblu unic de categorii. Citit în acest fel, Durkheim este un precursor al marelui funcționalism structural care a atins apogeul prin cartea *The Social System (Sistemul social)* (1951) a lui Talcott Parsons. Aceasta ar fi o cale regală de completare a căsuței din stânga sus. Dar și aceasta depășește ceea ce ne-am propus aici.

În *Reguli*, Durkheim gândește mai simplu în termeni de forțe sociale obiective și scrie deseori ca și cum conștiința colectivă ar fi un „lucru" inobservabil care determină conștiința fiecărui agent individual. Dar el mai sugerează din când în când că conștiința colectivă, exterioară

fiecărui actor social, nu este totuși exterioară tuturor în mod colectiv și este susceptibilă de a fi influențată de decizii colective conștiente. În acest caz, practicile pot avea încă un caracter voluntar, dacă sunt considerate dintr-un punct de vedere colectiv, chiar dacă ele explică comportamentul indivizilor. În această fază a cercetării noastre, când lucrăm încă cu ideile de explicație derivate din științele naturii, poate părea confuz să vorbim despre practici sociale ca fiind exterioare fiecărui individ și totuși interiorizate în toți. Dar acest mod de a vorbi ne trimite cu anticipație spre o versiune de holism potrivită pentru căsuța din dreapta sus și sper că în curând va ajunge să capete sens.

Este clar de pe acum că însăși ideea de sisteme inobservabile care exercită presiune intențională asupra părților lor este în cel mai bun caz problematică. Ea este foarte vulnerabilă la obiecția că sună mistic în lipsa unui mecanism de feedback și devine inutilă dacă se indică un astfel de mecanism. Dar astfel nu cad toate susținerile că există întreguri sociale care sunt cumva mai mult decât suma părților lor. Să căutăm deci o versiune mai modestă a acestei teze.

Holism și individualism

Pentru scopurile noastre prezente, propun să tratăm problema holismului înțeles ca o modalitate de procedare „de sus în jos" în explicarea fenomenelor sociale. Termitele ne pot servi din nou ca reper. Colonia de termite este formată din indivizi diferențiați în așa fel încât pot supraviețui numai colaborând cu ceilalți și este, în acest sens, mai mult decât simpla sumă a părților sale. Dar interdependența poate fi descrisă fie cu referire la caracteristici globale ale coloniei, fie cu referire la proprietăți relaționale ale termitelor; și nu este clar ce face diferența, dacă nu mai insistăm asupra problemei explicațiilor funcționale. Pe de o parte, colonia este doar o sumă de luptătoare și de lucrătoare plus regina, iar dinamica ei nu e decât suma interacțiunilor lor ca răspuns la evenimente exterioare. Pe de altă parte, proprietățile care diferențiază termitele în tipuri sunt arbitrare, dacă nu adoptăm un punct de vedere colectiv, care este deci necesar pentru a explica forma pe care o iau interacțiunile. Nu este clar de ce este important să decidem care punct de vedere este primordial.

Științele sociale găsesc mai ușor ceva care să le dea bătaie de cap. Individualismul are multe aspecte, inclusiv morale și politice. Dacă holismul presupune acceptarea viziunii din *Prefața* lui Marx, el pare să implice că noi nu suntem responsabili moral pentru ceea ce facem și că cele mai prețuite forme de organizare politică, precum democrația unor

indivizi liberi, sunt ele însele determinate social și astfel se bazează pe o iluzie. (Durkheim argumentează în eseul său *Individualismul și intelectualii* (1898) că individualismul este el însuși un fenomen social — „forma sacră a timpurilor moderne".) Pe de altă parte, nu este evident că o cercetare științifică ar trebui să se preocupe în avans sau în general de asemenea probleme. Și nu este clar nici că holismul trebuie neapărat să presupună determinarea conștiinței de către structuri ascunse. Să trasăm deci cu mai multă atenție linia frontului.

Controversa finală este fără îndoială una ontologică, cu un individualism ontologic care susține că nu există decât ființe și lucruri particulare, împotriva unui holism ontologic care insistă pe existența reală a structurilor. Dar ar fi o greșeală să intrăm în această dispută fără a sta mult pe gânduri, în parte pentru că acest contrast este prea brut, în parte deoarece tezele ontologice sunt pur și simplu dogmatice dacă nu sunt legate de niște teze epistemologice.

Pentru a ilustra aceste motive de precauție, să luăm ca exemplu problema „nivelului de analiză" în studiul relațiilor internaționale. Această problemă a primit o formulare memorabilă din partea lui David Singer într-o lucrare (1961) mult citată pe vremea când discuțiile despre „sistemul internațional" erau foarte la modă. Întrebarea, prezentată ca un caz particular al unei probleme centrale în științele sociale, era dacă „sistemul" determină comportamentul „unităților" sale sau vice-versa. Unitățile erau aici statele naționale iar problema părea una de stabilire a direcției cauzalității. Problema fiind sâcâitor de insolubilă în această formă, „oul sau găina", Singer a propus o mutare laterală. El a comparat disputa cu una privitoare la proiecțiile geografice. Pământul arată mult diferit în proiecțiile Mercator și Polar Gnomonic și am putea fi tentați să ne întrebăm care din ele este corectă. Dar, deși una din aceste proiecții poate fi preferabilă pentru unele scopuri, ambele sunt proiecții bidimensionale ale aceluiași solid tridimensional. Astfel, ambele sunt într-un sens corecte și în alt sens incorecte. În mod asemănător, nu-i de mirare că explicațiile lumii internaționale sunt nesatisfăcătoare dacă sunt oferite doar dintr-o perspectivă de sistem sau doar dintr-una a unităților.

Analogia lui Singer este atractivă. Dar este derutantă prin sugestia sa că la mijloc n-ar fi decât modul de reprezentare a unui glob bine cunoscut pe o suprafață plană. Este o întrebare veritabilă dacă lumea internațională este, ca să spunem așa, un obiect solid care există independent de perspectivele pe care i le dau actorii umani și de care ei sunt ghidați. Nu cumva ea există doar în aceste perspective și deci este așa cum este interpretată, în timp ce planeta fizică există independent de cum o proiectăm? Legat de acest lucru, se poate pune de asemenea întrebarea dacă problema nivelului de analiză a fost plasată la nivelul potrivit formulând-o în termeni de cartografiere a Pământului. Se poate nega că statele naționale sunt autonome fără a trebui neapărat să se afirme că există ceva de genul unui sistem internațional. Unii teoreticieni susțin că comportamentul unui stat-națiune decurge din comportamentul birocrațiilor sale interne și al altor factori. Din acest punct de vedere, statul-națiune este un sistem, iar birocrațiile sunt unitățile sale. Mai este apoi și o altă dispută, anume dacă trebuie explicat comportamentul birocrațiilor prin comportamentul indivizilor umani care au un rol în cadrul lor sau vice-versa. Aici birocrația este un sistem, iar unitățile sunt indivizii umani. Aceste niveluri ale problemei sunt indicate în Figura 5.1, preluată din *Explaining and Understanding International Relations (Explicarea și înțelegerea relațiilor internaționale)* (1990) de Hollis și Smith.

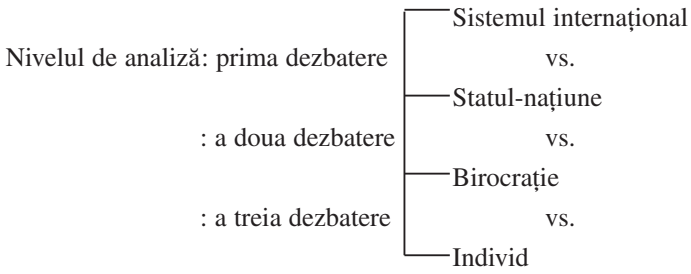


Figura 5.1

Problema nivelului de analiză va reveni din nou în Capitolul 8. Am prezentat-o acum în principal pentru a arăta că nu există o opoziție simplă sau unică între holism și individualism. În particular, nu este clar ce anume contează drept individ sau unitate. De exemplu, unii economiști privesc firmele ca indivizi, în timp ce alții le consideră organizații. Remarci asemănătoare pot fi făcute despre alte unități sociale precum familiile și îndrăznesc să spun că până și indivizii cei mai indiscutabili precum Jack și Jill pot, pentru unele scopuri, să fie tratați ca organizări ale diferitelor lor elemente. L-am citat în *Introducere* pe Jon Elster:

> „Unitatea elementară a vieții sociale este acțiunea umană individuală. A explica instituțiile sociale și schimbarea socială înseamnă a

arăta cum apar ele ca rezultat al acțiunii și interacțiunii indivizilor." (1989(a), p.13)

Dacă este să fim exacți, „indivizii" din a doua propoziție nu sunt acțiunile umane așa cum s-a specificat în prima. Deci există o ambiguitate chiar la bază.

Complicând disputa dintre holism și individualism, nu încerc să neg totuși existența unei rivalități profunde între orientările „de sus în jos" și „de jos în sus". Să ne concentrăm deci asupra a ceea ce este cunoscut ca *individualism metodologic* și *holism metodologic.* Primul este bine surprins în a doua propoziție a lui Elster: „A explica instituțiile sociale și schimbarea socială înseamnă a arăta cum apar ele ca rezultat al acțiunii și interacțiunii indivizilor." Cel de-al doilea își propune să explice acțiunea și interacțiunea indivizilor, deși nu neapărat cu referire la instituțiile sociale. Sunt posibile psihologii holiste, la fel ca și apelurile holiste grandioase la forțe, legi și mișcări istorice subiacente care guvernează totul în lumea socială, inclusiv instituțiile. Totuși, pentru scopurile noastre, este suficient să luăm un exemplu tipic și pentru aceasta ne vom folosi de referirea lui Elster la instituțiile sociale.

Instituțiile îi constrâng pe indivizi și totodată le oferă posibilități. Ele împiedică unele acțiuni și pretind altele. Ele creează de asemenea ocazii favorabile, permițând astfel indivizilor să facă altfel ceea ce nu ar fi putut. Primul pas evident al holiștilor este de a afirma că constrângerile sunt mult mai puternice decât permisiunile. Din punct de vedere holist, votul comunist al dlui Rouget se explică prin referirea la constrângerile instituționale asupra muncitorilor industriali tineri, de sex masculin, constrângeri care împreună determină votul. Puterea aparține instituțiilor, iar indivizii folosesc puterea numai în măsura în care ei reprezintă niște instituții puternice. Dacă cineva protestează că instituțiile sunt create de indivizi, replica este că originea puterii nu contează. Monstrul lui Frankenstein a căpătat viața sa proprie.

De cealaltă parte, replica individualistă evidentă este că ceea ce constrânge pe un individ nu trebuie neapărat să constrângă grupuri de indivizi. Instituțiile sunt doar reguli și practici. Puterea lor depinde de acceptarea de către indivizi sau de coerciția indivizilor de către indivizi. Acțiunea concertată de a le schimba este oricând posibilă și asta include refuzul de a obliga, precum și refuzul de a se supune. Chiar dacă continuitatea este mai obișnuită decât schimbarea dramatică, explicația ambelor trebuie căutată în opiniile și dorințele indivizilor. Schimbarea graduală este îndeajuns de comună și se explică cel mai ușor ca o sumă a unor opțiuni individuale mărunte îndreptate în aceeași direcție. Pentru schimbările insituționale sau revoluționare, ne îndreptăm privirea

spre acțiunea concertată a maselor sau a elitei pentru a explica ceea ce indivizii nu pot face singuri.

Holiștii vor ține fără îndoială să releve că lumea socială constă din numeroase elemente, inclusiv numeroase practici, pe care nu le-a dorit sau aprobat nimeni, dar care se opun schimbării. De exemplu, recesiunile economice sunt adesea la fel de independente de controlul uman ca și vremea și, în general, forțele de piață sunt un fapt de viață inevitabil. Într-adevăr, deși economia neo-clasică este cea mai individualistă dintre științele sociale și cea mai dornică să prezinte comportamentul social ca produs al alegerilor individuale, ea susține totodată cu fermitate realitatea forțelor de piață. Agentul rațional, cu interesele sale proprii, este supus legilor cererii și ofertei, firmele care încearcă să le desfidă sunt eliminate din afaceri, iar guvernele care li se împotrivesc sunt sortite prăbușirii.

Individualiștii pot răspunde cel mai bine, cred, lărgind domeniul opțiunilor astfel încât să includă consecințele neintenționate ale alegerilor separate. După cum vom vedea în următorul capitol, este perfect posibil ca fiecare agent să aleagă rațional, dar suma alegerilor lor să ducă la un rezultat pe care nimeni nu-l dorește. De exemplu, poate fi rațional ca fiecare balenieră să prindă orice balenă întâlnește, chiar dacă prevede că, dacă toate fac la fel, acest lucru va duce la exterminarea balenelor. Celebra Mână Invizibilă, care se îngrijește câteodată ca suma alegerilor pe bază de interes propriu să ducă la un bun comun, aduce uneori și neajunsuri. Totuși, oricare i-ar fi tendința, ideea că rezultatele sociale pot fi suma unor „input"-uri individuale fără a reflecta intențiile nimănui este una foarte utilă. În rest, individualismul metodologic în științele sociale n-are de ce să încerce să desființeze legile și forțele naturale. În măsura în care legile cererii și ofertei rezultă din raritățile naturale și din caracteristicile generale ale biologiei și psihologiei umane, nu este contradictoriu ca individualiștii să apeleze la ele.

Holistul va dori să știe de unde provin dorințele oamenilor. Teoria standard a alegerii raționale consideră că o acțiune este rațională dacă utilitatea ei anticipată este cel puțin la fel de mare ca a oricărei alte acțiuni disponibile. Când se calculează utilitățile anticipate, preferințele se consideră date. Sunt mai degrabă asemănătoare gusturilor decât scopurilor raționale. Teoria standard nu este interesată să explice orientarea politică a dlui Rouget și, mai general, nu explică de ce un individ are anumite preferințe politice, religioase, culturale sau de altă natură. Totuși, dacă indivizii caută întotdeauna să-și maximizeze în mod automat utilitățile anticipate și dacă alegerile lor sunt astfel determinate efectiv de către preferințele lor, holismului îi stă la îndemână o victorie ușoară. El va oferi pur și simplu o explicație holistă a formării pre-

ferințelor, eventual prin raportare la diversitatea instituțiilor. Căci, chiar dacă natura decide dacă preferăm portocalele în defavoarea merelor, ea nu ne face hinduși sau creștini, socialiști sau conservatori.

Aici individualiștii pot fi înclinați să apeleze la procesul de socializare, în care nu figurează decât indivizi ca părinți, prieteni, profesori, agenți de publicitate și persoane ce sunt modele de roluri. Riposta probabilă va fi că asta ne transformă în creaturi ale pozițiilor sociale deținute de alte persoane semnificative pentru socializarea noastră, ceea ce e în dezacord cu viziunea individualistă. În cel mai bun caz apelul la socializare ar conduce la o nouă rundă a disputei „oul sau găina" pe care prefer să o las acum deoparte. În schimb, voi face un comentariu mai filosofic.

Ideea de agent individual a fost până acum una eminamente mecanică. Asta se aplică afirmației lui J. S. Mill din Capitolul 1 că avem de-a face cu „legile naturii individului uman" și că „fenomenele gândirii, simțirii și acțiunii umane sunt determinate de legi fixe". Se aplică de asemenea portretului pe care ni-l face Teoria standard a alegerii raționale, ca maximizatori de utilități care calculează pe baza unor preferințe date. Ambele versiuni accentuează că acțiunile rezultă întotdeauna din dorințele și opiniile unui agent și nu din vreo cauză exterioară de felul instituțiilor sociale. Dar asta nu-i o consolare pentru individualiști dacă dorințele și opiniile noastre au la rândul lor cauze externe. În această situație se mai poate totuși susține cu argumente că libertatea este compatibilă cu determinismul sau chiar presupune determinismul, concepție al cărei eminent purtător de cuvânt, cum am văzut în *Introducere*, este Mill. Dacă se acceptă această idee, atunci agenții raționali care fac alegeri de natură să le maximizeze utilitatea acționează liber în sensul că acțiunile lor le favorizează satisfacerea preferințelor. Dar abordarea luată în ansamblul ei nu este astfel mai puțin mecanică.

Se pare, așadar, că ar trebui să căutăm o formă de individualism în care indivizii să fie mai reflexivi și auto-dirijați decât a apărut până acum. Lucru ușor de spus, dar greu de făcut din cauza ideilor tradiționale despre explicația științifică după care ne-am ghidat până acum. Inițial adresate unei lumi naturale de obiecte fără conștiință, aceste idei lasă loc pentru complexitatea umană, dar e greu de văzut cum s-ar putea împăca cu autonomia umană. Pe de altă parte, albinele, care „transformă și digeră" materia „printr-o putere ce le e proprie" spre a o „depune în intelect transformată și digerată", sunt active într-o modalitate nemecanică; și, în general, explicațiile pragmatiste ale cunoașterii ne consideră interpreți creativi și imaginativi ai unei lumi pe care, de fapt, noi o construim. Deci ar trebui să fie posibil să găsim mai mult spațiu de manevră decât ne oferă legile psihologice, preferințele date și calculul rațional. Dar, de vreme ce acest gând o ia înaintea povestirii, voi încheia rezumând argumentele pro și contra holismului metodologic.

Încheiere

Pentru a găsi ceva suficient de holist și de cauzal pentru căsuța din stânga sus am încercat pe rând două modalități de interpretare a tezei că societățile sau instituțiile sunt „sisteme". Ambele modalități sunt de acord cu Durkheim că „societatea nu este doar o sumă de indivizi" și că comportamentul individual se cere explicat prin raportare la fapte ireductibil sociale. Una este clar mai contestabilă decât cealaltă.

Modalitatea mai ambițioasă propune noțiunea de explicație funcțională, în care sistemele sunt creditate cu nevoi, scopuri sau finalități care explică de ce părțile lor se comportă așa cum se comportă. Analogiile cu colonia de termite și cu sistemul planetar par plauzibile. Dar, chiar și aici, funcționalismul este mistic dacă nu specificăm un mecanism de feedback; numai că mai apoi se constată că acest mecanism preia asupra sa cea mai mare parte a explicației sau chiar întreaga explicație, transformând-o în una neproblematic cauzală. Vorbind mai abstract, condițiile necesare menținerii unui sistem sau revenirii sale într-o stare de echilibru nu trebuie confundate cu niște puteri cauzale determinante sau cu niște scopuri imanente. În plus, în cazul sistemelor sociale, feedback-ul trebuie să includă o „conștiință colectivă" în limbajul lui Durkheim sau, cum insistă să spună individualiștii, conștiința agenților umani. Aceasta năruie imediat analogiile cu sistemele organice și mecanice în general; iar, dacă trimite cumva spre analogiile cu sisteme care întrupează intenții umane, cum sunt sistemele de încălzire centrală sau chiar ființele umane înseși, asta nu-i ajută pe avocații teoriilor potrivite pentru căsuța din stânga sus.

Și atunci, domolindu-și ambițiile, holismul poate prefera teza mai cumpătată că există fapte și forțe sociale care ne impun totuși să explicăm comportamentul individual prin raportare la întreguri cu puteri cauzale, în special la instituții sociale. Și aceasta e o teză destul de tare, pe care nimic din ce se spune în acest capitol nu o elimină. Dar ea permite compromisuri, în care „sistemele" și „unitățile" contribuie împreună la rezultat printr-un proces de influență reciprocă. De exemplu, modul în care funcționează o anumită economie poate depinde atât de presiunea forțelor de piață, cât și de deciziile firmelor individuale; modul în care se comportă o firmă poate depinde și de caracterul său colectiv ca organizație, și de ceea ce aleg să facă membrii săi. Oricare ar fi însă nivelul de analiză adoptat, calea este

acum deschisă pentru individualiști să argumenteze că societatea este într-adevăr până la urmă doar sumă de indivizi care își combină acțiunile când e vorba să realizeze ceva ce nu poate realiza nici unul de unul singur. Adăugați la asta ideea că consecințele acțiunilor individuale separate se pot însuma pentru a duce la rezultate pe care nimeni nu le-a intenționat și nu le dorește, și individualismul are tot ce-i trebuie pentru a oferi o ripostă solidă.

Riposta este întărită prin obiecția că holiștii au vorbit de structuri reale și puteri cauzale pentru care nu au până acum nici o justificare epistemologică. Este de asemenea întărită pentru cei mai mulți dintre noi dacă tipurile de relații cauzale a căror existență o putem cunoaște sunt parte integrantă a acțiunii libere, așa cum susțin compatibiliștii ca J. S. Mill. Nici unul din aceste argumente nu este totuși zdrobitor. Holiștii pot încă argumenta că, de vreme ce ei pot explica fenomenele prin postularea unor mecanisme cauzale inobservabile iar altă explicație mai bună nu există, este justificat să procedeze astfel. Ei pot argumenta de asemenea că nici chiar un determinism „slab“, în care dorințele și opiniile sunt cauze ale acțiunii, nu se împacă cu liberul arbitru, cât timp opiniile și dorințele sunt determinate din exterior iar agentul este doar un calculator eficient. Nici aceste replici nu sunt, după părerea mea, concludente, iar dezbaterea rămâne deschisă.

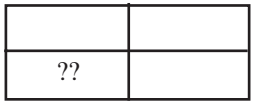
În final să ne întoarcem la „conștiința colectivă“ a lui Durkheim. Voi face trei comentarii scurte, care vor sugera ceea ce urmează. În primul rând, dacă este interpretată în așa fel încât să încapă în căsuța din stânga sus, va cuprinde și falsa conștiință. Lucrul acesta e cum nu se poate mai evident în viziunea funcționalistă în care, de exemplu, oamenii care au de suferit de pe urma infracțiunilor nu sunt conștienți că acestea sunt socialmente utile, iar cei ce se roagă în biserici nu sunt conștienți că se află acolo pentru a spori solidaritatea socială și a legitima sistemul social. Dar există de asemenea o direcție de gândire mai generală pe care o vom prezenta în Capitolul 7, întrebându-ne ce relație există între instituții și conștiință. Dacă instituțiile constau în reguli, norme și practici care depind de modul în care actorii le interpretează, s-ar putea să trebuiască să regândim chiar ideea că instituțiile determină acțiuni. Această sugestie sumbră indică o potențială despărțire de naturalism, așa cum va deveni explicit în Capitolul 7.

În al doilea rând, sub umbrela Înțelegerii, individualismul și holismul sunt încă în dispută. Regulile, normele și practicile sunt fără îndoială exterioare fiecărui actor în parte, după cum vom vedea în Capitolul 8, asta nu trebuie să facă din actori creaturile lor. Teza conform căreia „conștiința colectivă“ este un fapt social, tradusă în limbajul Înțelegerii, va oferi posibilitatea unei versiuni noi a individualismului.

În al treilea rând, să spunem că individualismul nu a arătat încă tot ce poate da în serviciul explicației. Asta este sarcina următorului capitol.

Capitolul 6

JOCURI CU AGENȚI RAȚIONALI



Individualismul, într-o formă generală și robustă, susține că nu există decât lucruri și ființe particulare, cu clauza metodologică suplimentară că, în ultimă analiză, referirea la particulare poate explica orice pare să implice ceva mai mult. Dar specialiștii în științele sociale își pun tot felul de întrebări în legătură cu indivizii umani, între altele întrebarea dacă aceștia sunt creatorii sau creațiile lumii sociale. Această curiozitate, sper, justifică o concentrare asupra unor variante de individualism în care indivizii sunt agenți umani cu dorințe și opinii și acționează în moduri care explică ceea ce se întâmplă. După cum se știe, există behavioriști care susțin că o abordare științifică adecvată nici nu dorește, nici nu are nevoie să atribuie indivizilor puncte de vedere subiective sau indiferent ce stări psihice. Am menționat de asemenea că, în unele teorii considerate de obicei individualiste, indivizii sunt firme, națiuni sau alți agenți care nu sunt făcuți din carne și oase. Dar, pentru a-mi satisface propria curiozitate, propun să explorăm teza că „istoria este rezultatul acțiunii umane, nu al proiectelor umane."

Citatul aparține filosofului scoțian din secolul XVIII Adam Ferguson și ne îndreaptă atenția spre economie, ca știință socială în care s-a afirmat cel mai mult un gen de individualism umanist. Lionel Robbins definea economia ca „știința care studiază relația dintre scopuri și mijloacele neîndestulătoare susceptibile de întrebuințări alternative", ceea ce face din ea potențial o știință cu o sferă într-adevăr foarte largă (1932, p.15). Științele politice și sociologia sunt doar două din științele sociale care se interesează mult în ultimul timp de analizele „economice" ale interacțiunii sociale. Ideea că ne comportăm în orice aspect al vieții noastre așa cum facem de obicei în situații de piață nu este numai problematică în sine, ci invită totodată la o explicație apăsat individualistă a instituțiilor, normelor și practicilor, răpindu-i astfel holismului atuurile sale.

„Umanist" nu este probabil cuvântul potrivit. Teoria economică a Alegerii raționale ne privește ca indivizi raționali, cu interese proprii, fiecare preocupat să-și maximizeze propriile foloase. Teoria jocurilor, care analizează mai în amănunt interacțiunea, se bazează pe Teoria alegerii raționale. Nu prea pare o abordare umanistă; dar ea poate deveni mai generoasă decât pare la prima vedere. Capitolul de față va începe cu definirea agentului rațional prin noțiunea standard de raționalitate folosită în știința economică. Va schița apoi elementele Teoriei jocurilor. Va urma o discuție despre emergența normelor și întrebarea dacă avem astăzi o analiză care le poate explica.

Agenți raționali

„Primul principiu al științei economice este că fiecare agent este motivat numai de interesul propriu." Remarca lui Edgeworth rămâne un bun punct de plecare, nu în ultimul rând datorită faptului că titlul *Mathematical Psychics (Psihica matematică)* surprinde atât de bine spiritul a ceea ce urmează. Dar trebuie să fim precauți. Nu toți economiștii îl vor accepta ca primul lor principiu, deși neo-clasiciștii o fac de obicei și deși alții, precum keynesienii și marxiștii, întrebuințează în analiza acțiunii individuale noțiunea curentă de raționalitate. Rămâne de asemenea problema de a decide dacă formularea lui Edgeworth oferă o ipoteză falsificabilă sau are alt statut. Pentru moment, să ne concentrăm totuși asupra agenților raționali și asupra sensului în care ei sunt conduși de „interesul propriu".

Teoria alegerii raționale începe cu un singur individ, perfect rațional, un fel de Robinson Crusoe pe insula lui pustie. El are trei componente: *preferințe total ordonate, informații complete* și *un calculator intern perfect.* El acționează rațional în măsura în care alege acțiunea pe care o calculează corect a fi cea mai folositoare pentru satisfacerea preferințelor sale.

Să presupunem, de exemplu, că Crusoe încearcă să hotărască dacă merită efortul de a construi o plasă pentru a prinde mai mult pește decât o poate face cu un băț ascuțit. Consecințele construirii unei plase nu sunt doar (probabil) mai mult pește mâine, ci și efortul de a o împleti și mai puțin pește astăzi. Să gândim consecințele ca stări posibile ale lumii, create de modul cum a ales să acționeze. Dacă era sigur de un pește pe zi fără plasă și de patru pești cu plasă după o zi obositoare și fără pește, alegerea sa rațională ar depinde doar de felul în care evaluează el aceste două rezultate. El alege pur și simplu acțiunea ale cărei consecințe le preferă.

Dacă rezultatele nu sunt sigure, lucrurile se complică. Teoria presupune că el are o ordonare preferențială completă a tuturor rezultatelor posibile, indiferent de probabilitatea lor. Presupune apoi că informațiile sale sunt complete, în sensul că el știe cât de probabil este fiecare rezultat. (Pentru a fi exacți, el are „o distribuție de probabilități subiective“ care este completă și consistentă; și astfel are o viziune subiectivă a șanselor, să zicem, de a prinde doi sau trei, sau patru, sau mai mulți pești, care nu-l va duce la contradicții.) Dat fiind că are și un calculator intern perfect, el poate acum calcula *utilitatea anticipată* a construirii unei plase și o poate compara cu cea a neconstruirii ei. Utilitatea anticipată este suma utilității fiecăruia din rezultatele posibile, din care se scade probabilitatea neproducerii în fapt a respectivului rezultat. (Pentru a prinde ideea, să ne gândim la un pariu de 1Ł pentru o carte trasă la întâmplare dintr-un pachet întreg, cu câștigul generos de 5Ł pentru pică și de 3Ł pentru orice carte roșie. Presupunând că utilitățile se reflectă în profituri sau pierderi de bani gheață, pariul pentru pică are o utilitate anticipată de 0,25 (= 5/4Ł — 1Ł) iar pariul pentru roșu de 0,50 (= 3/2Ł — 1Ł).) Un agent rațional respinge întotdeauna acțiunile cu utilități anticipate mai mici și nu are preferințe între cele cu aceleași utilități anticipate. Să observăm că în calcul s-ar putea să intervină costuri variabile, ca și probabilități variabile.

Astfel de complicații arată clar că agentul perfect rațional este într-adevăr ceva foarte idealizat. Nimeni nu are un asemenea ansamblu de preferințe complet și consistent nici chiar în privința celor mai probabile rezultate. Nu dispunem nici pe departe de informații complete, iar operarea cu probabilități subiective într-o lume a incertitudinii este evident artificială. Nu suntem binecuvântați cu calculatoare interne perfecte. Totuși, acesta este cazul ideal al unei noțiuni de raționalitate simple și viguroase. Acționăm rațional atunci când știm ce vrem, când avem o idee destul de precisă asupra a cât de probabil este ca fiecare curs al acțiunii să ne satisfacă și cu ce cost și când alegem acțiunea care este în aceste condiții mijlocul cel mai eficace pentru scopurile noastre.

Acțiunea rațională este astfel acțiune *instrumental* rațională. Nu contează dacă oamenii preferă merelor portocalele, tunurilor untul sau virtutea viciului. Agenții raționali pot avea orice preferințe (consistente) și sunt raționali dacă și numai dacă alegerile lor le maximizează în consecință utilitățile anticipate. Problema raționalității scopurilor lor nu se mai pune. Întrebarea dacă preferințele cauzează acțiunile sau doar derivă din ceea ce este ales poate să mai aștepte.

Putem fi acum mai precizi în privința „interesului propriu“. Edgeworth îi considera pe oameni a fi atât de preocupați de sine și de egoiști, cel puțin în domeniul comerțului, încât ei erau într-adevăr călăuziți de „interesul propriu“ în sensul obișnuit al termenului. Mai general, economia a fost poreclită „știința deprimantă“, în parte deoarece economiștii adoptă deseori o asemenea viziune asupra agenților în viața economică sau chiar socială în general. Dar, strict vorbind, primul principiu standard presupune doar că agenții sunt călăuziți de propriile lor preferințe. În acest sens, sfinții sunt la fel de preocupați de „interesul propriu“ ca și păcătoșii, iar Teoria alegerii raționale nu angajează nici o concepție despre cât de pioși sau păcătoși suntem. Deși va trebui să ne întrebăm mai târziu ce angajament are ea din punct de vedere filosofic, începem prin a presupune doar că agenții caută să-și maximizeze propria utilitate anticipată.

Teoria jocurilor

Teoria alegerii raționale lucrează la început cu un singur agent într-un mediu independent. După ce a oferit o definiție de bază a alegerii raționale, teoria explorează mai departe implicațiile ipotezei că agentul nu este sigur de consecințele acțiunii sale. Mediul instituie niște *parametri* în cadrul cărora se fac alegerile. Nu se cere ca mediul să fie static, dar orice dinamică este independentă de deciziile agentului. Nu este ca și cum zeul mării ar încerca să anticipeze actele lui Crusoe. Să numim alegerile făcute într-un mediu independent *parametrice*. De îndată însă ce Omul Vineri intră în scenă, alegerea rațională a lui Crusoe poate depinde de ceea ce va alege Vineri. Fiecare din ei poate avea nevoie de o *strategie* care să țină seama de strategia celuilalt. Să numim alegerile care sunt interdependente în acest fel *strategice*. Teoria jocurilor pornește de aici. Ea analizează alegerile raționale strategice într-un cadru de tip ideal în care fiecare agent rațional știe, printre altele, că alți agenți sunt raționali în sensul deja definit.

Sună intimidant, dar ideea de bază este totuși simplă. Scenariul de bază are nevoie de doi agenți, fiecare având de ales între două acțiuni. Pentru a înlătura confuzia, ne vom referi la agenți ca la „el“ și „ea“ și îi vom înlocui de acum înainte pe Crusoe și Vineri cu Jack și Jill. Să presupunem că Jack și Jill sunt automobiliști care se întâlnesc la cele două capete opuse ale unui pod îngust, pe care nu poate trece decât o mașină. Fiecare trebuie să aleagă între a avansa și a aștepta. Există patru rezultate posibile: (Stop, Stop), (Înaintează, Înaintează), (Stop, Înaintează), (Înaintează, Stop). Situația este un „joc“, a cărui formă schematică este arătată în Figura 6.1.

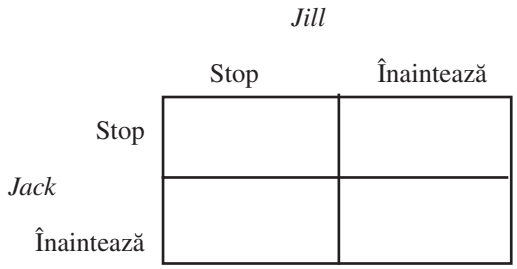


Figura 6.1

Ceea ce se întâmplă depinde în parte de felul în care fiecare jucător estimează cele patru rezultate. Totuși, crucial este că *recompensa* pe care o primește fiecare poate depinde de ce alegere de acțiune face celălalt jucător. Deci fiecare trebuie să țină seama de estimația rezultatelor făcută de celălalt, precum și de ceea ce gândește celălalt. Astfel, Jack poate avea nevoie să cunoască ce așteaptă Jill ca el să facă și viceversa. Putem expune ideea mai bine luând în considerare patru jocuri fundamentale.

Patru jocuri fundamentale

1) Coordonarea

Să presupunem la început că nu contează pentru nici unul care din ei va aștepta și atunci există două rezultate pe care fiecare le estimează ca fiind la fel de bune (și două inferioare). Asta face ca jocul să fie un *joc de coordonare*, așa cum cum se vede din Figura 6.2.

Perechile de numere din căsuțe indică *recompensa* fiecărui jucător, primul număr corespunzând jucătorului din stânga (din dreptul rândurilor), iar cel de-al doilea jucătorului de sus (de deasupra coloanelor). Astfel, (1,1) din căsuța din stânga jos ne spune că dacă Jack înaintează iar Jill se oprește, Jack primește „1“ și Jill primește „1“. Numerele ce indică recompensa reprezintă uneori „bunuri“ specifice, de pildă sume de bani (sau „rele“, dacă înaintea lor stă semnul minus). Alteori ele urmează a fi gândite ca „foloase“, celebrele unități ale „calculului felicific“ al lui Jeremy Bentham, despre care el credea că îi va ajuta într-o zi pe utilitariști să calculeze „maxima fericire pentru cât mai mulți“ atunci când este vorba de alegerea între niște acțiuni sau politici sociale. Alteori, iarăși, ele reprezintă doar preferințele fiecărui jucător, și nu cantități de ceva, astfel că Figura 6.2 ne spune doar că ambii jucători preferă cele două rezultate care se obțin când ei se coordonează, celor în care nu se întâmplă așa. Voi amâna întrebările dacă contează cum citim *numerele de utilitate*, așa cum sunt numite acestea de obicei.

Figura 6.2: Jocul de coordonare I

În Figura 6.2 Jack și Jill sunt blocați. Există într-un sens două *soluții* ale jocului și deci, în alt sens, nici una. (Stop, Înaintează) este o soluție, în sensul că dacă Jack se oprește, alegerea rațională a lui Jill este de a înainta; iar dacă Jill înaintează, alegerea rațională a lui Jack este de a opri. Astfel ajungem la noțiunea crucială de *echilibru Nash*, o pereche de strategii, câte una pentru fiecare jucător, fiecare din ele fiind cea mai bună replică la cealaltă. Perechea formează un echilibru prin aceea că este un rezultat stabil, de vreme ce nici unul din jucători nu are o strategie mai bună dată fiind strategia celuilalt. (Se numește *echilibru Nash* după matematicianul John Nash.) (Stop, Stop) nu este un echilibru, deoarece dacă Jack se oprește, alegerea rațională a lui Jill este „Înaintează“.

Dacă (Stop, Înaintează) ar fi singurul echilibru, am putea conchide că jucătorii ar ști ce să facă. Dar (Înaintează, Stop) este un altul. Nici Jack, nici Jill nu pot deduce la care din ele se gândește celălalt. Prin urmare, probabil că fiecare din cei doi se gândește să dea cu banul. Asta introduce o nouă idee, aceea de *strategie mixtă*, pe care o voi aminti pe scurt și o voi lăsa apoi la o parte, deoarece nu face decât să strice eleganța și impactul analizei de bază. O strategie mixtă este una la care se ajunge, ca să spunem așa, prin folosirea unui zar contrafăcut pentru a decide. Aici Jack poate juca Stop cu o probabilitate de 0,5; dacă Jill ar ști acest lucru, nu ar putea îmbunătăți situația făcând la fel; și nici Jack nu ar putea-o îmbunătăți schimbându-și strategia. Perechea de strategii

ar forma un *echilibru de strategie mixtă.* (Exemplul nu trebuie citit ca și cum ar sugera că 0,5 este singura valoare probabilistică adecvată sau că există un echilibru de strategie mixtă numai acolo unde jucătorii sunt altfel blocați.)

Într-un joc de coordonare există deci două (sau mai multe) echilibre, iar jucătorii trebuie să decidă fiecare spre care să se îndrepte. Dacă Figura 6.2 redă esența situației, de ce nu sunt podurile înguste o sursă de haos? Cum, de exemplu, reușesc automobiliștii să circule pe străzi, dacă fiecăruia îi este, abstract vorbind, indiferent dacă merg amândoi pe stânga sau amândoi pe dreapta? Cum reușesc în general niște oameni care nu se cunosc să se coordoneze de o sută de ori pe zi? Un răspuns începe arătând că Figura 6.2 reprezintă un *joc fără repetiție*, luat izolat. Lucrurile ar sta altfel dacă el ar fi aparținut unei serii sau unui *suprajoc.* Dacă Jack și Jill ar ajunge în mod regulat la pod în același moment, ar putea apărea o convenție, de exemplu, aceea ca Jill să treacă prima. Sau, chiar dacă aceasta este singura lor întâlnire, ei ar putea profita de convențiile apărute în alte jocuri, ca de exemplu „mai întâi doamnele“ sau „șoferul care este în urcuș are prioritate“. Sau pot discuta și conveni asupra unei soluții. Par să existe multe posibilități. Dar trebuie să fim precauți. Pentru ca Teoria jocurilor să poată fi un instrument puternic de analiză a vieții sociale, ea nu trebuie pur și simplu să presupună existența unor convenții. În versiunea sa ambițioasă, în orice caz, ea trebuie să arate cum ajung agenții raționali la ele și cum anume pot face ei ca un rezultat să fie focarul sau ținta dominantă. Și nu trebuie să presupună nici că jucătorii pot ajunge la o înțelegere cu ajutorul limbajului dacă, așa cum se presupune de obicei în Teoria jocurilor, limbajul se bazează pe convenții. Există aici profunzimi la care ne vom întoarce.

Deocamdată, să spunem că nu toate jocurile de coordonare au simetria Figurii 6.2, în care cele două echilibre sunt estimate la fel de către ambii jucători. Figura 6.3 prezintă un joc de coordonare în care atât Jack, cât și Jill ar prefera ca Jill să treacă prima.

Există însă și un al doilea echilibru, în care Jack alege „Înaintează“, iar replica optimă a lui Jill este „Stop“, în care caz alegerea cea mai bună pentru Jack este într-adevăr „Înaintează“. Dar recompensa sa este (1,1), ceea ce este pentru amândoi mai prost decât (2,2). Dacă un rezultat este superior pentru toți jucătorii, e firesc să presupunem că este rațional ca fiecare jucător să aleagă strategia care duce la acel rezultat. (Un asemenea rezultat este numit „Pareto-superior“, după Vilfredo Pareto, un rezultat fiind Pareto-superior altuia dacă este mai avantajos pentru cel puțin un jucător și nu e mai dezavantajos pentru nici unul). În acest caz, jocul de coordonare din Figura 6.3 ar avea o soluție unică,

deși până și această idee aparent irezistibilă va fi pusă mai târziu sub semnul întrebării.

		Jill	
		Stop	Înaintează
Jack	Stop	0, 0	2, 2
	Înaintează	1, 1	0, 0

Figura 6.3 Jocul de coordonare II

Ideea de bază la jocurile de coordonare este că jucătorii au un interes reciproc de a se coordona. Neexistând conflict de interese, ar fi ciudat ca agenții raționali să nu găsească soluțiile benefice pentru amândoi, cel puțin dacă jocul se repetă. La prima vedere, această idee oferă o cheie simplă pentru existența unei societăți în care „fiecare agent se conduce numai după interesul propriu“. Cu condiția ca interesele individuale să fie reciproc servite, nu este surprinzător faptul că indivizii formează asociații. Nu este nici o nedumerire în legătură cu apariția unei societăți care ameliorează starea de natură pentru fiecare membru al său. În plus, presupunând că e vorba de agenți raționali, niște convenții ce aduc foloase la toată lumea nu-i nevoie să fie impuse. Deci, dacă interesele nu ar intra niciodată în conflict, societatea civilă ar putea fi analizată ca un ansamblu de jocuri de coordonare, iar anarhiștii ar putea avea dreptate să susțină că o societate fără guvernare este posibilă și de dorit.

2) Dilema deținutului

De vreme ce analizăm o lume de tip ideal în care fiecare agent este perfect rațional, poate nu este o obiecție la adresa utopiei anarhiste a spune că în practică viața socială nu este utopică. Dar interesele se pot ciocni, poate chiar și într-o utopie. Acolo unde există doar conflict, jocurile pot să nu aibă altă soluție decât războiul. Dacă însă interesele se suprapun în parte, fără a coincide, Teoria jocurilor devine fascinantă.

Să presupunem că Jack și Jill au ajuns să se cunoască mai bine și și-au descoperit o predilecție comună pentru infracțiuni. Curând ei co-

mit câteva jafuri, ba chiar și un omor. Numai că, din păcate pentru ei, sunt arestați de către forțele de poliție vigilente. Poliția poate dovedi că ei au comis un jaf și știe, dar nu poate dovedi fără o mărturisire, că au comis de asemenea și un omor. Șeful de poliție viclean îi trimite în celule separate și îi face fiecăruia o ofertă. „Dacă mărturisești crima“, îl asigură el pe fiecare în parte, „dar partenerul dumitale nu o face, vei fi eliberat. Partenerul va fi acuzat și executat, pe când dumneata vei fi liber; și, bineînțeles, vice-versa, dacă partenerul mărturisește, iar dumneata nu. Dacă veți mărturisi amândoi, veți fi acuzați împreună de omor și, ca răsplată pentru că ați fost cooperanți, veți primi câte zece ani închisoare. Dacă nu mărturisește nici unul, veți primi fiecare câte doi ani de închisoare pentru jaf. Amândoi primiți această ofertă.“ Presupunând că spusele șefului pot fi luate drept bune, iar Jack și Jill știu asta, care este strategia rațională a fiecărui jucător?

Jocul este prezentat în Figura 6.4, numerele de utilități reprezentând ordinea preferințelor pentru rezultatele posibile. Astfel, amândoi estimează (Tăcere, Tăcere) superior lui (Mărturisire, Mărturisire), dar sunt clar în dezacord pentru restul. Cea mai bună variantă pentru Jack este ca el să mărturisească iar ea să tacă, iar cea mai proastă variantă pentru el este cea opusă; pentru Jill este invers. Poate părea la prima vedere că strategia rațională a fiecărui jucător depinde de ceea ce este probabil să facă celălalt. Până la urmă, tăcerea este pentru amândoi o strategie mai bună decât mărturisirea. Dar Teoria jocurilor îl obligă pe Jack să reflecteze că, dacă Jill mărturisește, ar fi bine să mărturisească și el (mai bine zece ani decât execuția) și că, dacă Jill păstrează tăcerea, din nou este mai bine pentru el să mărturisească (libertatea e mai bună decât doi ani de închisoare). Astfel, mărturisirea este mai bună pentru el, *indiferent de ceea ce face ea*; și, prin analogie, mai bună pentru ea, *indiferent de ceea ce face el*. Deci ambii mărturisesc oricum, iar șeful de poliție satisfăcut obține ca amândoi să primească zece ani închisoare.

Pentru a ajunge la această concluzie în mod abstract, să ne uităm la numerele de utilități la început din punctul de vedere al lui Jack, iar apoi din cel al lui Jill. Jack notează că „Mărturisire“ îi aduce 4, iar „Tăcere“ îi aduce 3, dacă Jill alege coloana din stânga; iar „Mărturisire“ îi aduce 2 și „Tăcere“ 1 dacă ea alege coloana din dreapta. Astfel, „Mărturisire“ este strategia sa *dominantă*, deoarece îi aduce mai multe puncte decât „Tăcere“ (strategia *dominată*), indiferent de ceea ce face Jill. Asemănător pentru recompensa lui Jill, 4 este de preferat lui 3 pe rândul de sus, iar 2 este de preferat lui 1 pe rândul de jos, făcând din „Mărturisire“ strategia sa dominantă. Un agent rațional nu alege niciodată o strategie dominată.

Jill

Jack	Tăcere	Mărturisire
Tăcere	3, 3	1, 4
Mărturisire	4, 1	2, 2

Figura 6.4 Dilema deținutului

Oare între hoți nu există onoare? Nu dacă, după cum arată Figura 6.4, există un singur echilibru Nash, indiferent cât de dezastruos. Mărturisirea este răspunsul cel mai bun la mărturisire; tăcerea nu este cel mai bun răspuns la tăcere. Cum anume i-a prins în cursă șeful de poliție? O sugestie evidentă este că trucul a constat în a-i plasa în celule separate, din care nu puteau comunica. Hai atunci să le acordăm câteva minute de stat împreună pentru a pune la cale o strategie comună. Fără îndoială, se vor înțelege să păstreze tăcerea. Dar își vor respecta angajamentul? Fiecare trebuie să aleagă acum dacă să-l respecte sau să-l încalce; să substituim deci „Tăcere“ cu „Respectă“ și „Mărturisire“ cu „Încalcă“ în Figura 6.4. Pare destul de corect, de vreme ce, evaluând sentințele care rezultă, fiecare clasifică probabil rezultatele ca în următorul tabel.

Rezultat			*Clasificare*
El însuși	+	*Celălalt*	
Încalcă		Respectă	1
Respectă		Respectă	2
Încalcă		Încalcă	3
Respectă		Încalcă	4

Dacă Celălalt alege „Respectă“, pentru cel în cauză e mai bine să aleagă „Încalcă“; dacă celălalt alege „Încalcă“, pentru el este din nou mai bine să aleagă „Încalcă“. Ca și în Figura 6.4, există o strategie dominantă pentru ambii jucători, care duce la un rezultat Pareto-inferior. Cu alte cuvinte, numerele de utilitate rămânând neschimbate, comuni-

carea și angajamentul explicit nu schimbă cu nimic esențial jocul. Jack și Jill au un interes comun de a evita mărturisirea, dar nici unul nu poate ieși din dilemă punându-se de acord să coopereze. Promisiunile sunt vorbe goale, cum obișnuiesc să spună cei ce se ocupă de Teoria jocului.

Ce se întâmplă dacă jocul se repetă de mai multe ori? Poate părea acum că fiecare jucător va înțelege absurditatea faptului de a se chinui pentru un rezultat inferior. O strategie „chit pe chit" pare mai promițătoare: să joace amabil în prima rundă și apoi să o continue așa, cu condiția ca celălalt jucător să facă la fel. Dacă Jack și Jill joacă amândoi „chit pe chit" într-un joc cu zece runde cu recompensele din Figura 6.4, fiecare va avea un scor de 30, în loc de 20, care s-ar obține dacă s-ar repeta strategia neprietenoasă a unui joc fără repetiție.

Dar această idee se lovește de un obstacol neașteptat. Într-un joc cu zece runde, în runda finală nu e nimic de câștigat din jocul cooperant. Nemaiexistând o nouă rundă în care jocul necooperant să fie pedepsit, runda finală este efectiv la fel ca un joc fără repetiție cu vechea strategie dominantă. Dar în acest caz nu e nimic de câștigat din jocul cooperant în a noua rundă, de vreme ce în a zecea rundă jucătorii raționali vor alege oricum strategia dominantă. La fel stau lucrurile și pentru a opta, a șaptea, a șasea rundă etc. Întreaga schemă cooperantă ne readuce la prima rundă, în care Jack și Jill vor vedea că pentru fiecare este rațional să aleagă strategia de echilibru indiferent de ceea ce face celălalt. Trist!

Acest lanț de raționamente este caracteristic pentru unele rezultate ciudate aparent implicite în Teoria jocurilor și prezintă o dificultate semnificativă pe care o vom cerceta mai târziu. El nu intervine dacă jocul are infinit de multe runde sau dacă jucătorii nu știu care este runda finală. Dar acolo unde intervine, nu contează cât de multe runde are jocul. Problema cooperării se clarifică logic la fel de ușor pentru o sută de runde ca și pentru zece, deși am putea crede că dificultatea apare doar atunci când jocul se apropie de sfârșit. Surprinzător totuși, atunci când se joacă cu studenți voluntari în laboratorul de cercetări economice al universității mele, lungimea (cunoscută) a seriei contează, defecțiunile survenind doar când se apropie sfârșitul, studenții în economie încălcând acordul mai devreme decât alții. Această constatare (inclusiv ceea ce am spus despre studenții în economie) concordă cu unele rapoarte americane asemănătoare și, mai general, cu ceea ce pare să se petreacă în viața de zi cu zi. Există oare chiar și între hoți mai multă onoare decât presupune Teoria jocurilor? Dacă da, este rațional sau irațional să se acționeze în conformitate cu ea?

Înainte de a pune în discuție asemenea întrebări, vom mai prezenta încă două jocuri. Dat fiind că le menționez pentru ceea ce au în comun, unul ar fi fost poate de-ajuns. Dar, de vreme ce sunt diferite și tind să conducă spre tărâmuri diferite ale discuției, le voi prezenta pe amândouă.

3) Fricosul

Când Jack și Jill ies din închisoare, sunt suficient de furioși pentru a se provoca la duel. Precum adolescenții texani ai anilor '50 (al căror comportament a dat numele jocului), ei își procură fiecare o mașină și se postează față în față la o anumită distanță unul de altul pe o șosea pustie. La un moment dat vor porni în viteză pe șoseaua îngustă spre o coliziune frontală. Cel care virează primul spre a evita coliziunea va fi numit „Fricos". Pentru fiecare din ei asta ar fi o mare rușine, dar ciocnirea ar fi un lucru și mai rău.

„Fricosul" diferă de Dilema deținutului prin aceea că are două echilibre cu strategii pure (nemixte): (Viraj, Drept înainte) și (Drept înainte, Viraj). Astfel, Jack nu are o alegere de strategie clară, de vreme ce, prin analogie, nu are nici Jill. Asta pare să ducă la un rezultat fericit, cel puțin într-un suprajoc „Fricosul", căci fiecărui jucător îi lipsește o strategie dominantă care să conducă la dezastru colectiv. Dar, în timp ce în Dilema deținutului repetată ar putea exista o anume presiune (deocamdată misterioasă) de a coopera, jucătorii Fricosului sunt mai puțin dispuși la un comportament amiabil. Câtă vreme Jack știe că pentru Jill este rațional să vireze lateral dacă se așteaptă ca el să nu o facă, pentru el e profitabil să dobândească reputația de curajos. O cale de a o câștiga, în plus, este de a juca chiar un joc fără repetiție îndreptându-se vizibil spre coliziune, astfel încât ea să știe că nu el va vira. Aceste strategii de „construire a reputației" și „angajament", după cum le numesc teoreticienii jocului, îmbogățesc jocul în modalități care nu tind să aducă câștig ambilor jucători, ca în Dilema deținutului.

Devine neliniștitor să afli că Fricosul este analizat în profunzime de aceia ce studiază cursa înarmărilor. Au existat multe discuții în jurul întrebării dacă jocul din care se poate afla cel mai mult despre cursa înarmărilor este Fricosul, Dilema deținutului sau vreun altul. Credința că este Fricosul îi îndreaptă pe cei ce elaborează politicile spre strategii nucleare care pe noi ceilalți ne îngrozesc. Repede însă se ivesc complicații. De exemplu, politica dătătoare de fiori a Mutual Assured Destruction (MAD) (Distrugerea reciprocă asigurată) recomandă înarmarea până în dinți cu arme nucleare pe temeiul că nimeni nu va îndrăzni atunci să înceapă jocul Fricosului. Chiar dacă această politică ar fi să favorizeze o pace nucleară, ea ar putea astfel încuraja jocuri ale Fri-

cosului cu arme mai puțin distrugătoare, de vreme ce nimeni nu va îndrăzni să replice cu o lovitură nucleară.

		Jill	
		Viraj	Drept înainte
Jack	Viraj	3, 3	2, 4
	Drept înainte	4, 2	1, 1

Figura 6.5 Fricosul

Chiar fără a analiza mai departe acest exemplu, putem observa o nouă dificultate redutabilă. Jocurile reale de-a războiul și pacea nu se joacă cu agenți perfect raționali, ci cu niște Jack și Jill mai puțin abstracți. Pe Jack îl interesează să știe nu dacă jocul este într-adevăr unul de tipul Fricosului, ci dacă Jill crede că este. Pentru a complica lucrurile, însă, există un sens în care jocul nu poate fi altceva decât cred jucătorii că este: jocul este al lor. De asemenea, nici unul nu l-ar privi chiar ca un „joc" de indiferent ce fel, dacă nu ar exista o interacțiune intensă între specialiștii academici în Teoria jocurilor și oamenii care elaborează politicile (și care plătesc pentru o bună parte din cercetările academice în acest domeniu). Avem aici un caz în care ideile pe care specialiștii științelor sociale le inculcă agenților modelează lumea reală pe care tot acești specialiști încearcă să o analizeze. Dacă acest caz este atât de tipic cum cred eu, el oferă temeiuri de a considera nu numai că modul în care agenții înțeleg realitatea este relevant pentru explicațiile căutate de specialiștii în științe sociale, ci și că, fiind substanța lumii sociale, acest factor dă naștere unei provocări metodologice profunde.

4) Bătălia sexelor

După ce s-au liniștit în sfârșit, Jack și Jill își reiau parteneriatul. Dar problemele lor nu s-au terminat. În curând ajung să joace Înfruntarea dintre sexe. Acest joc și-a căpătat numele thurberian sau ușor freudian de la următorul scenariu. Jack și Jill au hotărât să petreacă o seară împreună participând la un eveniment, care urmează să fie ori o luptă cu

tauri, ori un concert. Dar au uitat să se pună de acord unde să meargă și este prea târziu pentru a lua legătura. Fiecare preferă să fie în compania celuilalt decât să meargă singur, dar lui Jack îi plac coridele, iar lui Jill îi plac concertele. Fiecare trebuie să aleagă deci unde să se ducă, date fiind preferințele prezentate în Figura 6.6. Cum ar trebui să aleagă fiecare?

		Jill	
		Coridă	Concert
Jack	Coridă	4, 3	2, 1
	Concert	1, 2	3, 4

Figura 6.6 Înfruntarea dintre sexe

Aici (4,3) și (3,4) sunt ambele echilibre, dar pentru un joc fără repetiție nu există o strategie pură. Dacă ar apărea o convenție, de exemplu că femeile respectă dorințele bărbaților, atunci suprajocul ar putea fi precizat și la fel ar putea fi chiar un joc fără repetiție într-o societate în care convenția este bine cunoscută. Căci, de îndată ce Jack crede că Jill se așteaptă ca el să se ducă la coridă și Jill știe acest lucru, corida devine alegerea rațională pentru amândoi. Într-un joc repetat, aceste așteptări servesc pentru a o bloca pe Jill într-o serie de coride — fapt simbolic pentru orice societate în care chiar și întâlnirile unice sunt influențate de prezumția că bărbații dau tonul, iar femeile se supun. Aceasta este potențial o lecție foarte instructivă despre natura puterii și despre motivele pentru care pentru cei ce pierd este „rațional" să respecte o distribuție a puterii care le este potrivnică, atunci când strategiile în afara echilibrului i-ar dezavantaja și mai mult. Ea ne permite să înțelegem, de exemplu, faptul că cei care se angajează în tranzacții pe piața liberă se prezintă ca făcând acest lucru de bună voie și prin propriul consimțământ sau, dimpotrivă, pot doar să asiste parte la propria lor alienare.

Aceste patru jocuri nu sunt singurele care ar merita să fie cunoscute, dar sper că sunt suficiente pentru a ne face o idee despre analiza bazată pe Teoria jocurilor, pentru a ne arăta câteva aplicații instructive și pentru a formula apoi unele întrebări asupra fundamentelor sale. În ori-

ce caz, putem examina acum pretenția sa de a oferi o analiză integral individualistă a instituțiilor sociale și a societății în general. Voi face câteva remarce generale despre teoriile sociale care se bazează pe ideea de contract iar apoi voi discuta o dificultate importantă pe care o ridică analiza normelor sociale.

Contractul social

Deseori se emit pretenții ambițioase pentru Teoria jocurilor ca instrument al analizei sociale, în special de către aceia ce o privesc ca vârful de lance al unui individualism general. J. S. Mill ne asigura cu tărie că „oamenii nu au în societate alte proprietăți decât cele ce sunt derivate din și se rezolvă în legile naturii omului individual", iar Jon Elster că „unitatea elementară a vieții sociale este acțiunea umană individuală". Totuși ne-am născut într-o lume de instituții care ne socializează, ne formează țelurile și valorile, ne condiționează opțiunile și care ne supraviețuiește. Deci ce poate face plauzibilă teza lui Elster că „a explica instituțiile sociale și schimbarea socială înseamnă a arăta cum apar ele ca rezultat al acțiunii și al interacțiunii indivizilor"?

Cea mai generală întrebare este de ce în genere există societățile, iar un răspuns simplu ar putea fi că ele întruchipează un contract social, fiind asociații de indivizi care găsesc că este rațional să coopereze. Jocurile de coordonare ilustrează pregnant acest răspuns și oferă sugestia plauzibilă că „instituțiile" primare sunt pur și simplu tipul de convenții care apar în cazul jocului repetat ca ghid atunci când există mai multe echilibre. Atunci când nu există un conflict de interese, indivizii nu au nimic de pierdut și au mult de câștigat de pe urma instituirii unor reguli a căror respectare să fie convenabilă pentru toată lumea. Deși nu orice instituție poate fi analizată ca un precipitat rezultat din jocuri de coordonare anterioare, nu este neplauzibil să sugerăm că societățile se bazează în cele din urmă pe interes personal reciproc, astfel încât chiar existența lor poate fi analizată ca o soluție la o problemă fundamentală de coordonare. Pentru a întâri această idee ingenioasă, este plauzibil în special să gândim limbajul ca un ansamblu de convenții care servesc unui interes comun pentru coordonare. Nu contează cum numim un lucru, atâta timp cât toți îi dăm același nume. Limbajele diferite sunt soluții diferite ale aceluiași joc de coordonare ultim și la fel sunt, probabil, diversele scheme de concepte morale sau normative prin care societățile asigură stabilitatea în gândire, vorbire și fapte.

Dacă asta ar fi tot, societatea ar putea, teoretic, să apară printr-un fel de contract social care nu ar avea nevoie de constrângeri și care ar

putea exista fără guvernare. Acest anarhism senin nu este infirmat de existența evidentă a constrângerilor, deoarece procesul de coordonare poate eșua. Anarhiștii admit că guvernarea este într-adevăr necesară, însă numai pentru a remedia relele cauzate de guvernare, în lipsa căreia nu ar exista rele de remediat. O gândire asemănătoare poate inspira idei libertare despre ceea ce ar putea realiza o piață absolut liberă, deși asta nu înseamnă a minimaliza eforturile intelectuale intense ale economiștilor de a lămuri complexitățile teoriei generale a echilibrului. Constrângerea este necesară numai pentru a corecta distorsiunile a ceea ce ar putea fi mai ușor realizat prin cooperarea neimpusă a unor indivizi perfect raționali.

O viziune contrară asupra contractului social face din Dilema deținutului jocul crucial. Această viziune are o origine distinsă, plasată de obicei în *Leviathanul* lui Thomas Hobbes, publicat în 1651, la puțin timp după războiul civil englez. Meditând asupra acelui episod cumplit, Hobbes a creat o analiză individualistă a naturii umane și a societății, menită să explice „arta înjghebării și menținerii comunităților politice". *Leviathanul* se deschide cu câteva capitole ce descriu ființele umane drept creaturi acționate mecanic, fiecare căutând să-și asigure propria „fericire". „Fericirea acestei vieți", remarcă Hobbes în Capitolul 9, „constă nu în repausul unei minți satisfăcute", ci într-o deplasare continuă a dorinței de la un obiect la altul, nu „pentru a se bucura o sigură dată doar și pentru un singur moment; ci pentru a asigura pentru totdeauna drum deschis dorințelor sale viitoare". Aceasta fiind condiția umană, toți oamenii au „o dorință perpetuă și neobosită de putere după putere, care se stinge doar o dată cu moartea". Avem aici o formulare clasică a ideii că orice acțiune rațională are ca scop maximizarea utilității anticipate a agentului, cu adausul hobbesian că, „deoarece viața însăși nu e decât mișcare" (Capitolul 6), scopul nu poate rămâne niciodată atins pentru mult timp.

În acest caz, nu este deloc clar cum este posibilă societatea, iar Hobbes se vede nevoit să cerceteze cu atenție „acele calități ale omenirii ce privesc traiul împreună în pace și unitate". Incisivul Capitol 13 este intitulat „Despre condiția naturală a omenirii, în ceea ce privește fericirea și nefericirea ei". Miezul dificultății i se pare a fi că „dacă doi oameni își doresc același lucru, de care însă nu se pot bucura amândoi, ei devin dușmani" și opinează că „în natura omului există trei cauze principale de vrajbă". Acestea sunt „prima, competiția; a doua, neîncrederea; a treia, gloria". Competiția îi face pe oameni să-și dăuneze unii altora pentru câștig. Neîncrederea sau, așa cum am spune astăzi, suspiciunea, favorizează loviturile preventive. Gloria, care echivalează oarecum cu ceea ce astăzi numim status social, îi face pe oameni agresivi

ori de câte ori simt că sunt subevaluați. Asemenea cauze de vrajbă inerente firii umane duc doar la asociații fragile, pentru a nu spune mai rău. „Astfel este evident că în timpul în care oamenii trăiesc fără o putere comună care să le inspire tuturor respect și teamă, ei se află în acea situație care se numește război; și anume un război al tuturor împotriva tuturor“. Aceasta este celebra și sumbra stare de natură a lui Hobbes, în care „există frică continuă și pericolul morții violente; iar viața omului este solitară, săracă, searbădă, îndobitocită și scurtă“.

Cum ajungem deci să trăim împreună în pace și unitate? Hobbes gândește că oamenii sunt îndemnați spre pace de „frica de moarte; dorința acelor lucruri necesare unei vieți comode; și speranța că prin sârguință le vor obține“. Aceste pasiuni ne îndeamnă către pace, dar nu sunt suficiente pentru a depăși cauzele vrajbei, doar dacă nu există „o putere comună de care toți să se teamă“. Altfel vom continua să ne dăunăm unii altora, deoarece aceasta rămâne strategia noastră dominantă, indiferent de ceea ce fac ceilalți. Suntem încă „dușmani“, dorind lucruri pe care nu le putem avea cu toții și, deși fiecare va subscrie aparent la prevederile păcii, fiecare le va încălca dacă va putea. De vreme ce „cel mai slab este suficient de puternic pentru a-l ucide pe cel mai puternic, ori prin intrigi secrete, ori în alianță cu alții, care se află în același pericol precum el însuși“, nimeni nu este în siguranță.

Există o dispută printre teoreticienii jocului în legătură cu jocul care exprimă cel mai bine tema *Leviathanului*. Dar există un argument evident că acesta trebuie considerat Dilema deținutului, deși cu mai mulți jucători decât Jack și Jill — o versiune cu *n*-persoane, stabilind ceea ce teoreticienii jocului numesc *free-rider problem (problema profitorului)*. Fiecare este mai avantajat de pace decât de război; deci am putea presupune că pacea se va instala spontan. Dar, chiar dacă ar fi așa, fiecare jucător este totuși mai avantajat fiind un profitor care trage foloasele fără a-și da obolul. De exemplu, dacă apare o convenție pașnică de respectare a promisiunilor, profitorul face promisiuni, obține ceva în schimbul lor, dar nu le respectă. Dacă toți se comportă astfel, societatea se îndreaptă, bineînțeles, spre război (a cărui natură „constă nu în lupta efectivă; ci în dispoziția cunoscută către aceasta“.) Esențialul argumentului era conținut în discuția despre acordul zadarnic făcut de Jill și Jack de a păstra tăcerea, atunci când li s-a permis să comunice în Dilema deținutului.

Cu cuvintele lui Hobbes, „învoielile fără spadă sunt doar vorbe, lipsite de puterea de a pune la adăpost un om“ (Capitolul 17). În consecință, el argumentează că singura scăpare este a crea „o putere de care toți să se teamă“ și a înarma acest suveran cu o sabie. Acesta este „Leviathanul“ din titlul cărții, o autoritate suverană creată printr-un contract social pentru a ne proteja de invazii, domestice sau străine, și pentru a ne garanta învoielile pe care le facem unii cu alții. Introducerea descrie Leviathanul ca pe un „om artificial“, înfățișat pe coperta inițială ca un rege înarmat cu armele bisericii și statului. Acest suveran pare să poarte zale, dar privind mai de aproape este de fapt format din indivizi umani minusculi. Ceea ce surprinde cu precizie tema lui Hobbes. Societatea este o invenție care permite indivizilor raționali să iasă din Dilema deținutului.

Norme și cooperare

Avem astfel două modalități individualiste de analiză a normelor sociale, ambele îndeajuns de fundamentale pentru a fi numite teorii ale contractului social. Nu sunt singurele teorii de acest tip, dar sunt o indicație convenabilă pentru o diviziune generală a modelelor sociale în cele care presupun consensul și cele care presupun conflictul. În mare, modelele consensuale pornesc de la coordonare și trebuie apoi să explice norme care nu se auto-impun; modelele conflictuale susțin că interesele noastre de bază se pot suprapune în parte, dar evident nu coincid, astfel încât pentru aceste modele problema fundamentală este de a explica cum este posibilă cooperarea. Ambele tipuri de modele datorează o explicație teoretică a rolului normelor într-o lume în care toți agenții sunt indivizi raționali conduși de propriile lor preferințe.

Individualismul împărtășit face ca jocul de bază în ambele analize să fie, în limbajul Teoriei jocurilor, *necooperativ*. Poate părea o modalitate nepotrivită de a descrie un joc de coordonare în care jucătorii au un interes comun de a coopera. Dar teoreticienii clasifică un joc drept *cooperativ* numai dacă jucătorii pot conta că orice înțelegere va fi respectată, iar convențiile care apar chiar și în jocurile de coordonare nu au caracterul riguros obligatoriu preconizat aici. În timp ce jocurile cooperative presupun o soluție la problema modului în care apar normele și de ce persistă ele, jocurile cu coordonare par să nu aibă nevoie de a presupune norme și instituții și astfel sunt considerate non-cooperative. Problema este, în esență, cum și dacă jocurile necooperative pot da naștere la jocurile cooperative.

Răspunsul lui Hobbes este că nu o pot face direct, dar că indivizii raționali pot cădea de acord să creeze o putere căreia apoi nu i se pot sustrage. În prezența Leviathanului înarmat cu o sabie, se pot face contracte și învoieli știind că încălcarea lor va fi pedepsită. În starea de natură fiecare se înarmează până în dinți deoarece e mai bine să fii înarmat decât dezarmat, indiferent de ceea ce fac ceilalți. Dar o dată ce exis-

tă un suveran care pretinde monopolul forței legitime, câștigul de pe urma faptului de a fi înarmat se schimbă, de vreme ce devin posibile pacea și „viața comodă“. Asta sugerează cu tărie că normele, precum respectarea promisiunilor, spunerea adevărului și respectarea obligațiilor morale în general funcționează numai în măsura în care există sancțiuni. Suntem buni când rentează să fim buni; iar asta rentează numai când suntem siguri că dacă suntem răi vom fi pedepsiți.

Interesant, totuși, că Hobbes gândește limpede că, deși în starea de natură nu există obligații („noțiunile de bine și rău, drept și nedrept nu își au locul aici“), crearea Leviathanului face posibile obligații care sunt într-adevăr imperative din punct de vedere moral. Chiar și prizonierii de război, eliberați în schimbul promisiunii de a plăti o răscumpărare, au obligația de a plăti chiar dacă nu mai pot fi atinși de represalii. Ceea ce e în consens cu replica sa judicios cumpănită adresată „prostului“ care „a spus în inima sa că nu există un asemenea lucru precum dreptatea“ (Capitolul 15) și rămâne o chestiune critică pentru teoriile contractualiste ale eticii și dreptății, ca aceea din *Morals by Agreement (Morala prin acord)* (1986) a lui David Gauthier. Este discutabil dacă Hobbes poate susține acest lucru, dată fiind propria sa analiză și aici nu voi merge mai departe cu discutarea *Leviathanului*. Dar problema este absolut crucială pentru întreaga încercare de analiză a instituțiilor ca fiind niște convenții și de a privi convențiile ca ivindu-se din interacțiunea unor agenți rationali spre beneficiul lor comun.

Nici o societate nu poate funcționa în absența încrederii. Explicația pe care am oferit-o jocurilor cu agenți instrumental rationali nu arată clar până unde se poate acorda încredere agenților perfect rationali. Aceasta în parte, cred, deoarece sensul exact al „încrederii“ nu este încă clar, iar în parte pentru că s-a spus deocamdată prea puțin despre felul în care sunt motivați agenții rationali.

Există un sens slab al „încrederii“ în care lui Jack i se poate acorda încrederea că va face orice este predictibil că va face, cam în felul cum putem avea încredere că un ceas deșteptător bun va suna la ora stabilită. În acest sens, lui Jack i se poate acorda încrederea că va face ceea ce îi va maximiza utilitatea anticipată. Dar, pentru a ajunge la problema încrederii, trebuie să distingem această accepțiune de alte două. A spune că nici o societate nu poate funcționa în absența încrederii înseamnă de obicei ori a spune că are nevoie de norme sociale privitoare la spunerea adevărului, respectarea promisiunilor și onorarea înțelegerilor, care operează chiar și în ocaziile în care cineva le poate încălca fără a fi pedepsit, ori a spune că are nevoie de membri care să recunoască și să respecte obligațiile morale. Este discutabil dacă normele sociale și obligațiile morale sunt până la urmă

distincte și de acest lucru ne vom mai ocupa în Capitolul 10. Pentru a releva ceea ce au ele în comun, să ne gândim la maxima teoreticienilor jocului că „promisiunile sunt vorbe goale“. Ideea este că, de vreme ce Jack va face doar ceea ce va fi în acord cu preferințele sale, Jill procedează bine dacă ia în considerare preferințele lui și nu vorbele. De exemplu, oferta lui de a păstra tăcerea într-un joc fără repetiție este de încredere doar dacă el ar păstra tăcerea și fără a spune acest lucru. Dimpotrivă, pentru persoanele legate prin norme sociale sau principii morale, a-și da cuvântul creează un temei efectiv pentru a și-l păstra.

Dat fiind că strategiile de creare a reputației și de angajare sunt disponibile pentru agenții rationali, ar putea să pară că Teoria jocurilor poate încorpora fără dificultate noțiunea de acorduri obligatorii. Dar motivația unui agent rational este îndreptată doar spre viitor. Toate diagramele jocurilor arată clar că acțiunile sunt motivate doar de câștigurile pe care le vor aduce. Preferințele lui Jack pot fi influențate, bineînțeles, de sancțiuni, iar unele din aceste sancțiuni pot fi interioare. Astfel, este posibil ca el să se simtă un ticălos dacă încalcă o promisiune; dar, dacă este așa, acest lucru apare ca o disutilitate în „psihica“ sa matematică. Motivele de acțiune nu sunt niciodată orientate spre înapoi, în sensul de a opera numai datorită unui eveniment trecut. Pentru a face posibil acest lucru, am avea nevoie de o noțiune a rationalității distinctă de cea instrumentală utilizată în acest capitol.

Există posibilitatea totuși de a-i considera pe agenți mai complecși. Comparația cu utilitarismul este instructivă. Versiunea sa inițială, anume că trebuie să întreprindem întotdeauna *actul* cu cele mai bune consecințe, ar putea conduce, după cum se poate demonstra, dacă este adoptată de toată lumea, la o societate lipsită de instituția demnă de încredere a respectării promisiunilor. Această consecință ar fi mai proastă decât ceea ce s-ar întâmpla dacă am acționa întotdeauna în concordanță cu *regulile* care ar conduce la cele mai favorabile consecințe dacă ar fi urmate de toată lumea. Utilitarismul regulilor poate astfel părea versiunea mai bună, cu motivele sale orientate spre viitor de a acționa în funcție de motive orientate spre trecut. Dar criticii obiectează că această versiune este acceptabilă numai în varianta kantiană, care nu mai este o versiune a utilitarismului. Asemănător, niște agenți rationali mai reflexivi și mai distanțați de propriile lor preferințe ar putea să fie fiecare avantajat. Dar nu este evident că această schimbare poate fi introdusă fără a distruge bazele Teoriei alegerii rationale. Dacă este posibilă sau nu, vom vedea în Capitolul 9.

În caz că nu, atunci există un argument puternic de a considera că uneori cooperarea reclamă acceptarea *anterioară* a unor norme sociale sau obligații morale, pe care astfel teoria nu le poate explica pornind de la zero. Totuși nu vreau să insist prea mult. În exemplele oferite rezultatele în-afara-echilibrului sunt Pareto-superioare. Dar ceea ce ar putea stimula în mod rațional onoarea în rândul hoților din Dilema deținutului sau non-agresiunea reciprocă în cazul Fricosului este doar o mai mare prudență. Rămâne încă de dovedit că agenții prudenți în acest sens trebuie să fie radical diferiți de căutătorii rationali de avantaje marginale, cu care am început.

Deși unele convenții se dovedesc anevoie de analizat, punând astfel în dificultate explicația individualistă a regulilor, normelor și practicilor, altele par totuși simple. Voi aminti deci foarte pe scurt două probleme suplimentare, amândouă generate de existența echilibrelor multiple în mai multe jocuri.

Una, mai evidentă, este ilustrată de Bătălia sexelor, în care beneficiile sunt distribuite inegal pentru fiecare echilibru. Dacă apare o convenție, de exemplu ca Jill să facă ceea ce-i face plăcere lui Jack, este ușor de văzut de ce ea ar putea să persiste. Dar cum apare un anumit echilibru dominant sau central? Un răspuns posibil este hazardul. Dar, reflectând asupra exemplelor plauzibile ale acestui joc, suntem mai înclinați să ne gândim la distribuția de putere. Nimic din acest capitol nu oferă nici un indiciu despre natura și originile puterii, căci remarcele vagi despre evoluția socială mai mult ascund problema, iar ficțiunea unui contract social explicit este doar ficțiune.

Problema mai subtilă se referă la întreaga idee de convenție. O convenție este analizată ca un ansamblu de așteptări reciproce care se întăresc unele pe altele pentru a face dominant un anumit echilibru. Pe șosea, de exemplu, este rațional ca Jack să meargă pe stânga dacă se așteaptă ca Jill să meargă pe stânga și vice-versa. Într-adevăr; dar este de asemenea rațional să meargă pe dreapta dacă se așteaptă ca Jill să meargă pe dreapta și vice-versa. Ambele perechi de așteptări se întăresc reciproc. Cum și de ce anume un obicei stabilit de a merge pe stânga (în Marea Britanie) îi oferă lui Jack un temei suficient pentru a merge pe stânga în ocazia viitoare? A răspunde că stânga a devenit dominantă înseamnă circularitate și, în mod surprinzător, nimic din ceea ce s-a spus până acum nu oferă mai mult. Stânga este alegerea rațională a lui Jack doar dacă el se așteaptă ca Jill să se aștepte… (ca el să se aștepte ca ea să se aștepte…) că el va alege stânga. La fel, dreapta este alegerea rațională dacă se așteaptă ca ea să se aștepte… (ca el să se aștepte ca ea să se aștepte…) că el

va alege dreapta. Fiecare din aceste formulări ipotetice infinite este o tautologie și nimic nu arată de ce comportamentul anterior o face pe una categorică, iar pe cealaltă irelevantă.

Poate chiar mai surprinzător, aceeași problemă apare în versiunea din Figura 6.3, în care ambii jucători preferă același echilibru. „Stop“ este într-adevăr unica alegere rațională a lui Jack *dacă* se așteaptă ca ea să se aștepte… Dar, la fel, „Înaintează“ este unica sa alegere rațională *dacă* se așteaptă ca ea să se aștepte… Din nou este nevoie de ceva mai mult decât s-a oferit deocamdată pentru a determina care descriere ipotetică va determina acțiunea.

		Jill	
		Stop	Înaintează
Jack	Stop	0, 0	2, 2
	Înaintează	1, 1	0, 0

Figura 6.3 Jocul de coordonare II

Poate părea incredibil. Dar argumentul că așa stau lucrurile este acceptat de unii, deși nu de toți specialiștii în Teoria jocurilor și provine direct din respectata lucrare a lui Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict (Strategia conflictului)* (1960). Dacă argumentul este corect, el subminează lucrarea *Convention (Convenția)* (1969) a lui David Lewis, expresia clasică a viziunii despre convențiile lingvistice și sociale, care este standard în Teoria jocurilor și a fost presupusă în acest capitol. Incredibil sau nu, totuși nu ar surprinde doi filosofi mai de demult. Hume ar socoti că ea întărește ideea sa după care toate raționamentele noastre se bazează până la urmă pe obișnuință și astfel nu pot explica fundamentul obișnuinței. Kant ar socoti că ea arată că raționalitatea instrumentală a prudenței auto-interesate este subordonată unei rationalități mai înalte a rațiunii practice, prin care fiecare persoană este direct motivată să facă ceea ce e just prin prisma cinstei, dreptății și moralității.

Cum spațiul nu ne permite să dezvoltăm mai în detaliu aceste trimiteri fugare către interogații filosofice profunde, e timpul să rezumăm.

Încheiere

Teoria jocurilor face abstracție de hățișul lumii sociale, plasându-se pe un tărâm pur, populat de agenți perfect raționali, înzestrați cu preferințe total ordonate, cu informații complete și cu un computer intern perfect. Preferințele lor pot fi reprezentate complet și consistent printr-o ordonare preferențială a rezultatelor posibile ale interacțiunii, o interacțiune fiind suma consecințelor unor acțiuni individuale separate. Informațiile lor includ „cunoștința comună“ că alți jucători sunt agenți raționali și sunt atât de complete încât ceva cunoscut de cineva este cunoscut de toată lumea. Computerele lor au grijă ca, luând în calcul probabilitățile, fiecare să poată deriva strategia rațională a oricui, acolo unde ea există. Deși am luat în considerare doar patru din jocurile pe care asemenea oameni le joacă, putem înțelege puterea teoriei și, în același timp, putem ridica unele întrebări incomode asupra limitelor ei.

Jocurile de coordonare introduc noțiunea fundamentală de alegere strategică. Alegerea rațională a lui Jack depinde de ceea ce va alege Jill și vice-versa. Într-un joc repetat, este ușor de presupus că apariția unei convenții îi poate conduce către un echilibru benefic pentru amândoi. Ceea ce duce către o sugestie interesantă asupra unui tip de norme care nu au nevoie de constrângere și, mai important, asupra consensului ca bază a unei teorii a contractului social. Reflectând totuși, ne putem încă întreba dacă Teoria jocurilor cuprinde ea însăși îndeajuns pentru a explica exact cum și de ce convențiile călăuzesc alegerile.

Dilema deținutului indică faptul esențial că însumate, niște alegeri raționale din punct de vedere individual pot conduce la rezultate inferioare din punct de vedere colectiv. O „Mână Invizibilă“ aduce deseori neajunsuri tuturor. Interesant că tipul de norme care poate preveni acest lucru pare să aibă nevoie de constrângeri, altfel făcând obiectul profitorului. Hobbes credea asta, iar *Leviathanul* rămâne esențial pentru teoriile contractului social și nu numai. Deocamdată să spunem că exemplele obișnuite ale Dilemei sunt numeroase dacă ne gândim la fragilitatea încercărilor de conservare a pădurilor tropicale, de protejare a speciilor pe cale de dispariție, de economisire a energiei, de realizare a unei politici de venituri benevole, de oprire a cursei înarmărilor, de prevenire a încălzirii globului și, ca exemplu mai modest, de păstrare a curățeniei în Marea Britanie. Totuși, dacă lucrul de care avem nevoie într-adevăr este încrederea autentică și comportamentul moral, este exasperant de neclar dacă cineva și-ar dori ca vecin chiar un agent perfect rațional. Până unde i se poate acorda încrederea unui asemenea fraier rațional?

Fricosul introduce problema tipului de strategie care este rațională într-un joc cu mai mult de un echilibru și cu un conflict de interese endemic între jucători. Dacă Jack nu este sigur de alegerea sa rațională pentru că nu este sigur de cea a lui Jill, atunci incertitudinile ei sporesc reflectând asupra incertitudinilor lui. Asta face ca jocurile Fricosului să fie periculoase, chiar mortale dacă sunt jucate cu arme de distrugere. Mai mult, jucătorii din viața reală este posibil să nu fie siguri dacă jocul lor este într-adevăr cel al Fricosului și dacă ceilalți jucători îl consideră de asemenea ca fiind cel al Fricosului. Una din întrebările contrariante este de a ști ce efecte are învățarea Teoriei jocurilor de către jucători în carne și oase, cum sunt strategii nucleari americani sau mandarinii trezoreriei britanice.

Bătălia sexelor a fost discutată doar în treacăt, dar vom reveni asupra ei. Și Jack, și Jill au de câștigat prin coordonare, dar cele două modalități de a o realiza duc la câștiguri diferite pentru cei doi. Într-un joc repetat, unul din jucători pare să fie blocat într-un echilibru inferior. Dar apare din nou întrebarea generală despre limitele Teoriei jocurilor în analiza jocurilor în care există mai multe echilibre.

Individualismul, în varianta Teoriei alegerii raționale și a Teoriei jocurilor, explică normele sociale în două feluri. Unul este a arăta cum interacțiunea repetată le poate genera ca soluții la probleme care apar în jocuri. Dar chiar dacă acest lucru merge pentru normele realmente consensuale care convin oricui, rămâne neclar dacă merge și pentru normele vulnerabile față de comportamentul de profitor. Punctul nevralgic este încrederea și întrebarea dacă prudența rațională ne poate face demni de încredere chiar în situațiile în care putem evita represaliile. Cealaltă cale este a le încorpora în preferințele agenților. Astfel, bunul samaritean avea preferințe altruiste care l-au făcut să salveze un necunoscut, în timp ce aceia cu alte preferințe treceau pe cealaltă parte a drumului. Atunci când George Washington, după cum spune legenda, recunoștea deschis tăierea unui cireș cu cuvintele „Tată, nu pot minți“, el acționa conform cu o puternică preferință etică pentru onestitate. Teoria nu ne spune nimic despre sursele preferințelor, pe care le tratează ca fiind „date“, iar dificultatea este dacă nu cumva, nespunându-ne mai mult, permite ca individualismul să rămână în dezavantaj față de teza holistă a determinării sociale a preferințelor.

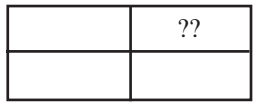
De exemplu, anticipând un pic, preferințele se asociază adesea cu rolurile. Părinții preferă rezultate avantajoase pentru copiii lor. Muncitorii industriali francezi ca dl Rouget preferă politica de stânga. Birocrații fac adesea din interesele birocrației propriile interese. Consilierii militari ai guvernelor favorizează soluțiile militare la problemele politice. Asta înseamnă că niște alegeri care ar putea părea inferioare dacă

sunt considerate făcând abstracție de pozițiile sociale, pot deveni pe deplin raționale dacă preferințele se asociază rolurilor, încorporând astfel normele în analiză. Nu este cinstit a pretinde că Teoria alegerii raționale are astfel posibilitatea să explice comportamentul specific unor roluri. Dacă o structură de relații sociale este introdusă în ordonările preferințelor agenților și își produce efectul, atunci vom dori să știm mai mult despre ea decât încearcă să ne spună Teoria alegerii raționale. Cam același lucru s-ar putea spune și despre psihologia îmbogățită despre care tocmai am spus câteva cuvinte, unde pare la fel de necinstit a-i prezenta pe altruiști ca niște oameni ale căror utilități ar izvorî din sporirea utilităților altora. Dar ar însemna să anticipăm Capitolul 8, așa încât voi încheia prin identificarea a trei nedumeriri.

(1) Poate analiza teoretică a jocurilor să explice orice fel de norme sociale sau trebuie să presupună cel puțin o parte din ele?
(2) Ce legătură are analiza sa abstractă a unei lumi de tip ideal populată de agenți perfect raționali cu lumea noastră obișnuită de persoane neidealizate?
(3) Acolo unde dezvăluie trăsături semnificative ale interacțiunii sociale, este acesta un exercițiu de explicație sau de înțelegere?

Capitolul 7

ÎNȚELEGEREA ACȚIUNII SOCIALE



În încercarea de a reliefa problema structurii și acțiunii pe exemplul votului dlui Rouget, am fi putut spera că există o metodă de explicație îndeobște admisă în științele naturii, care ar putea fi introdusă și în științele sociale. Dar nu există; și fără îndoială că de aici provine în parte dificultatea de a decide dacă abordările holiste prezentate în Capitolul 5 sunt subminate de către versiunea individualismului propusă în Capitolul 6 pe baza Teoriei alegerii raționale. Pe de altă parte, au existat semne că științele sociale ar putea să reclame o metodă științifică proprie. Următoarele două capitole vor examina unele idei despre înțelegerea acțiunii sociale care sugerează că lumea socială poate fi abordată numai din interior și cu metode diferite de cele potrivite pentru științele naturii.

Pentru început, să ne reamintim câteva lucruri din expunerea de până acum. În Capitolul 3 exemplul cu d-l Rouget a fost prezentat ca un studiu de caz din știința pozitivă și ca o aplicație a unei metode științifice universale la fenomenele sociale. Explicația votului său pentru comuniști a constat în menționarea anumitor statistici din care votul ar fi putut fi prezis cu mare probabilitate. Justificarea epistemică era un principiu al inducției, iar metoda științifică era una de confirmare sau de infirmare a generalizărilor inductive, precum în „filtrul“ lui Lipsey. Această abordare a explicației nu a mers prea bine nici pentru lumea naturală. O justificare doar inductivă oferă prea puțin și pretinde prea mult. Oferă prea puțin deoarece nu poate îndruma alegerea între teorii concurente care sunt toate consistente cu faptele observate. Și nici nu poate întemeia distincția necesară între legi cauzale și corelații accidentale. Pretinde prea mult presupunând că faptele pot fi identificate anterior oricărei teorii și interpretări, după cum a arătat clar pragmatismul în Capitolul 4. Și nu poate oferi nimic realiștilor, ale căror explicații presupun structuri inobservabile și mecanisme cauzale. Sub acest aspect, însă, raționalismul Capitolului 2, „foarte mecanic“ în felul său,

nu-i mulțumește pe realiștii de astăzi și ne este încă dator cu o justificare epistemologică pentru inferarea acelor structuri și mecanisme pe care ei le privesc drept cea mai bună explicație.

Concluzia modestă care rezultă este că putem fi deschiși în legătură cu analiza acțiunii sociale. Dacă substanța și ordinea lumii sociale este suficient de diferită de cea a lumii naturale, atunci explicația cauzală poate ar trebui să lase loc înțelegerii interpretative. Chiar și așa, poate fi încă loc de compromis și colaborare. Dar despre asta mai târziu.

Ne aflăm acum sub egida tradiției hermeneutice sau interpretative din teoria socială, cu imperativul său dominant că lumea socială trebuie înțeleasă din interior. Este o tradiție importantă în toată splendoarea ei, cu un simț al mișcării subiacente a istoriei la fel de puternic cu cel pe care raționaliștii sau realiștii l-au avut vreodată despre ordinea ascunsă a naturii. Sub acest aspect ea este deseori numită „istoricistă", iar geniul său tutelar este Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel rămâne o figură centrală în teoria socială actuală, supraviețuind pretenției celebre a lui Marx de a-l fi reașezat cu picioarele pe pământ prin punerea bazelor materialismului dialectic, ca și încercării lui Popper din *Mizeria istoricismului* (1960) de a discredita teoriile amândorura ca fiind pseudoștiințifice. Dar marile ambiții ale istoricismului nu pot fi înfățișate expeditiv, iar ele ascund unele temeiuri clare și simple pentru a considera științele sociale ca fiind de o factură aparte. De aceea, la fel ca în Capitolul 1, deschid discuția despre abordarea interpretativă a tărâmului social cu remarca lui Dilthey că „semnificația" este „categoria specifică vieții și lumii istorice".

Vom începe prin a prezenta patru modalități în care semnificația sau semnificațiile pot fi ceva specific și a face o legătură între acest subiect și problema filosofică a „altor euri". Atenția se va concentra apoi asupra conceptului de raționalitate, introdus aici cu ajutorul lui Max Weber. O abordare diferită a înțelegerii va fi apoi căutată în ideile lui Wittgenstein despre acțiunea socială ca și conformare la reguli și jucare de „jocuri". Cum această semnificație a „jocului" diferă radical de cea din Teoria jocurilor, vom putea apoi să urmărim contrastul dintre *homo economicus* și *homo sociologicus*, folosind pentru acesta din urmă o versiune care, în mare, aparține căsuței din dreapta sus. Vom lăsa pentru capitolul următor încercarea de a acorda actorilor sociali mai multă autonomie.

Patru tipuri de semnificație

Ce particularități ar putea să aibă categoria de semnificație și exemplele ce o ilustrează? Iată patru posibile răspunsuri preliminare fără co-

respondente evidente în fizică și cu corespondente doar aproximative în biologie.

În primul rând, acțiunile umane au semnificație. Ele întruchipează intenții, exprimă emoții, sunt făcute din anumite motive și sunt influențate de idei valorizante. Prin ele agentul intenționează ceva. Asta este (de obicei) posibil numai pentru că există un bagaj de semnificații conștient la care se poate apela. Există convenții și simboluri pe care ne putem aștepta ca alții să le recunoască. Chiar dacă comportamentul animal, fiind deseori intenționat, exprimă sentimente și este îndreptat spre anumite scopuri, el nu apelează la un bagaj conștient de convenții și simboluri. Deși un cerc împrejurul lunii „înseamnă" ploaie, prin asta nu se înțelege decât că el este corelat, probabil cauzal, cu ploaia. Lacrimile spontane, un semn natural de mâhnire, nu trebuie confundate cu simbolurile durerii, cum este, de exemplu, un steag coborât în bernă, care înseamnă doliu pentru o persoană decedată.

În al doilea rând, această distincție dintre semnificația unei acțiuni și ceea ce actorul are în vedere prin ea se înrudește cu aceea dintre ceea ce semnifică cuvintele și ceea ce oamenii înțeleg prin ele. Limbajul este primul lucru la care ne gândim atunci când căutăm o cheie pentru specificitatea vieții sociale. Într-adevăr, un curent de gândire recent susține că toate acțiunile și interacțiunile sociale trebuie privite ca un „text" și interpretate ca și cum ar fi niște rostiri. Legăturile dintre acțiune, gândire și limbaj sunt intime și se poate argumenta că orice gând personal și orice acțiune individuală presupun un limbaj comun, făcând astfel din limbaj mai mult decât un instrument ce servește scopurilor umane. Nimic din toate acestea nu se aplică comportamentului atomilor. S-ar putea aplica eventual veveriților din grădina mea care se atenționează una pe alta când le pândește o pisică, sau cântecului de împerechere al balenei, sau dansului albinelor când au găsit polen; iar oamenii se pare că îi pot învăța cuvinte pe cimpanzei. Dar, dacă este așa, acest lucru arată mai degrabă că unele animale au o viață socială rudimentară decât că complexitățile conceptuale ale limbajului uman se află la celălalt capăt al unui continuum care începe cu atomii fizici.

În al treilea rând, spre deosebire de deprinderile animale, practicile umane sunt pătrunse de așteptări normative (pe care le vom distinge puțin mai încolo de așteptările raționale din Teoria jocurilor). Ele întruchipează idei despre ceea ce cineva este îndreptățit să aștepte de la oameni și sunt întărite prin sentimentele de vinovăție și rușine ce intervin când i se reproșează cuiva de a nu fi fost la înălțimea așteptărilor. La baza așteptărilor specifice unui anumit rol se află de obicei o etică mai generală sau, deseori, un ansamblu de credințe reli-

gioase care extind lumea vizibilă către o lume invizibilă de valori, idealuri și ființe sacre. Mă exprim cu circumspecție astfel încât, prin faptul că admitem importanța semnificațiilor pe care oamenii le găsesc în viețile și activitățile lor, să nu presupunem neapărat o lume invizibilă și o semnificație transcendentă a vieții. Dar, chiar și într-o exprimare neutră, există o dimensiune morală a vieții sociale pe care o „știință morală" va trebui să o surprindă. O metodă științifică proiectată pentru fizică și adaptată biologiei s-ar putea să fie total nepotrivită pentru acest lucru.

În al patrulea rând, chiar dacă pisica mea poate avea credințe, de exemplu că va primi mâncare conducându-mă spre dulapul în care aceasta se află, ea nu deține teorii despre natura lucrurilor. Noi avem asemenea teorii. În particular, avem teorii despre ființele umane care sunt influențate de științele sociale. Psihologia freudiană, de exemplu, a modelat înțelegerea de sine a multor oameni. Teoria jocurilor, după cum am menționat mai înainte, a influențat conduita politicii externe prin acei responabili de decizii convinși de meritele ei. Semnificația multor acțiuni depinde de modelul lumii sociale existent în mintea actorilor. Această curioasă caracteristică a teoriilor sociale de a fi angajate într-un demers oarecum circular se va dovedi mai târziu importantă.

Problema „altor euri"

În aceste patru sugestii sunt cuprinse câteva sensuri ale cuvântului „semnificație" și sunt, mărturisesc, destul de amestecate. Voi încerca să le valorific imediat reflectând mai departe asupra noțiunii de raționalitate. Dar mai întâi trebuie să identificăm o problemă filosofică pe care toate o ridică. Problema epistemologică centrală până acum a fost problema cunoașterii: după ce criteriu știm că o opinie este adevărată sau cel puțin că avem temeiuri să o acceptăm? Această întrebare s-a ramificat în altele privitoare la facultățile minții, la caracterul ordinii naturale, la diferența dintre știință și pseudoștiință și la relația dintre teorie și experiență. Chestiunea de căpetenie rămâne însă cea a legitimității inferenței de la niște premise restrânse la concluzii mai cuprinzătoare, în special atunci când aceste concluzii se referă la inobservabile. În măsura în care „semnificația" este într-adevăr categoria specifică științelor sociale, problema cunoașterii capătă o turnură acută, generând problema „altor euri".

Cele patru sugestii fac în fapt distincția între comportament și acțiune, între semne și simboluri, între semnale și rostiri, între deprinderi și

practici, între regularități și norme, pe scurt între reacții adaptative naturale la o schimbare de mediu și interacțiunea socială conștientă și informată din punct de vedere teoretic. Primul termen din fiecare pereche ridică deja menționatele întrebări epistemologice privitoare la inferență și interpretare. Aceste întrebări se pun și cu privire la cel de-al doilea termen al perechilor, dar aici mai intervine o turnură. Pentru a ajunge la semnificația acțiunilor și a rostirilor avem nevoie de interpretările actorilor. Dacă este nevoie de o interpretare a datelor pentru a ști că vedem un corp uman cu mâna în aer, este nevoie de o a doua interpretare pentru a ști că acel corp este cineva care face cu mâna în semn de la revedere. Postulând separația persoanelor, se pune întrebarea cum poate cunoaște mintea cuiva ce se află în mintea altcuiva. Aceasta este problema filosofică a „altor euri". Ea devine centrală în științele sociale de îndată ce ne gândim la înțelegerea acțiunii ca implicând o interpretare a unei interpretări, o „hermeneutică dublă", așa cum este numită de obicei. Printre exemplificările sale există una crucială pentru antropologie, aceea a „altor culturi", care apare când ne întrebăm cum pot membrii unei culturi (sau sub-culturi) să pătrundă în intimitatea alteia.

Ca o observație revelatoare asupra acestei probleme, să ne gândim la diferența dintre un spectator și un agent. Un astronom este un spectator care urmărește ce se petrece în cerurile îndepărtate și care explică comportamentul acestui tărâm guvernat de legi. Rapoartele de observații pot începe la persoana întâi („*Eu* văd planeta Venus aici și acum"), dar referința la un punct de vedere personal încetează curând. În general, științele naturii năzuiesc la o viziune de spectator și orice abatere de la ea, pentru motive de felul celor indicate în capitolele anterioare, le repugnă. Prezumția fundamentală rămâne cu îndărătnicie aceea că natura este independentă de ceea ce cred oamenii: nu ne putem menține uscați refuzând să credem că plouă. Dacă naturalismul are dreptate, specialistul în științe sociale năzuiește și el la postura de spectator, oricare ar fi complicațiile apărute din cauza faptului că oamenii sunt agenți și actori sociali: spectatorul poate vedea din joc cel puțin atât cât văd și jucătorii. Da, răspund susținătorii tradiției hermeneutice, însă numai dacă el reconstituie mai întâi punctul de vedere al jucătorilor, iar acest lucru schimbă radical caracterul exercițiului; există o diferență fundamentală între înțelegere și explicație, de vreme ce ceea ce se întâmplă în lumea socială depinde de semnificația ei pentru agenți într-un fel care nu are corespondent în domeniul astrelor. În acești termeni, problema „altor euri" devine fundamental specifică științelor sociale, nefiind doar o nouă complicație în interiorul problemei generale a cunoașterii.

Raționalitatea: o abordare weberiană

Acestea au fost totuși doar niște observații aproximative, iar noi avem nevoie de o modalitate precisă de a distinge între explicație și înțelegere. Chiar dacă „semnificația" este o categorie sugestivă, eu, personal nu o găsesc utilă. Există prea multe înțelesuri ale semnificației care ar putea fi relevante, făcând astfel foarte dificil a decide la care din ele ar trebui să apeleze explicația științifică. O noțiune mai profitabilă cu care putem lucra este, cred, aceea de raționalitate. Este mai ușor de analizat și ne servește mai bine pentru a desluși miezul disputei dintre explicație și înțelegere, cât și al celei dintre înțelegerea holistă și cea individualistă. Nu este o idee originală. O regăsim în special la Max Weber (1864-1920) și cel mai bine este să începem cu analiza făcută de el acțiunii sociale și modul cum poate fi înțeleasă.

„Știința societății urmărește înțelegerea interpretativă a acțiunii sociale", declara Weber în primele pagini ale lucrării *Wirtschaft und Geselschaft (Economie și societate)* (publicată în 1922), sursa clasică pentru distincția weberiană între explicație (*erklären*) și înțelegere (*verstehen*). În „acțiune" el include „orice acțiune umană atunci când și în măsura în care individul ce acționează îi atașează o semnificație subiectivă". Prin „acțiune socială" el înțelege acțiunea „care ține seama de comportamentul altora și se desfășoară în funcție de ei". De exemplu, spune el, bicicliștii se angajează într-o acțiune socială când intră în trafic, în timp ce oamenii care își deschid umbrela când plouă nu. Căci, deși umbrelele sunt obiecte sociale și o mulțime de umbrele poate indica un eveniment social, în deschiderea umbrelei nu este implicată nici o acțiune socială, cel puțin în măsura în care fiecare persoană ține seama doar de vreme.

Să observăm că punctul de plecare weberian este unul individualist. El pornește de la actori individuali care atașează o semnificație subiectivă acțiunilor lor. („Semnificația subiectivă", în accepțiunea lui Weber, acoperă orice emoții, idei, scopuri sau valori pe care o acțiune le poate întruchipa sau exprima.) Apoi el prezintă acțiunea socială ca o interacțiune privită din punctul de vedere al fiecărui individ, o mișcare potrivită jocurilor noastre anterioare cu agenți raționali. Acest punct de plecare va fi pus în discuție mai târziu în acest capitol dar, până atunci, el ne permite să distingem două aspecte ale semnificației acțiunii sau rostirii menționate anterior. Există o semnificație subiectivă (ceea ce actorul a vizat prin acțiunea sa) și una intersubiectivă (ceea ce a însemnat acțiunea). Bicicliștii nu pot orienta cursul comportamentului lor decât dacă se pot baza pe o lectură comună a semnalelor emise și primite. Se pune întrebarea, din punct de vedere analitic, dacă intențiile

individuale sunt anterioare lecturii comune, așa cum presupune Weber, sau dacă intențiile sunt posibile doar pentru că există niște „reguli ale jocului" publice. Oricum ar fi însă, înțelegerea interpretativă trebuie să le ia în considerare pe ambele.

Weber specifică apoi patru tipuri de acțiune pure, dintre care primele două urmează a fi înțelese reconstituind motivele agentului. Prima este acțiunea instrumental rațională (*zweckrational*), în care agentul alege mijloacele cele mai eficace pentru un scop. Acesta este tipul „economic" de raționalitate implicit în microeconomia ortodoxă și idealizat în teoria utilității anticipate, raționalitatea instrumentală presupusă în capitolul precedent. A doua este acțiunea valoric-rațională (*wertrational*), în care scopul sau valoarea urmărită este atât de importantă pentru actor încât exclude orice fel de cumpănire a costurilor și consecințelor. Aici se pot da ca exemple actele de eroism pur și de sacrificiu de sine, iar într-un sens mai general și actele întreprinse din datorie sau în virtutea unui alt principiu moral. Al treilea tip pur de acțiune este acțiunea „tradițională", caracteristică societăților tradiționale, bazate pe norme și care poate fi înțeleasă prin identificarea normelor relevante. Weber o definește ca „expresie a obiceiului statornicit" și remarcă expeditiv că ea este în cazurile standard „doar o reacție rutinieră la niște stimuli familiari". A patra este acțiunea „afectivă", în care agentul este pus în mișcare de o dorință simplă, nereflectată, de exemplu de a bea un pahar cu apă fiindcă îi e sete.

Acestea sunt tipuri de acțiune pure sau ideale, în timp ce acțiunile de zi cu zi, spune Weber, sunt cel mai adesea mixte. Dar tipurile ideale trebuie să fie distinse deoarece ele reclamă tipuri de înțelegere diferite. Acțiunea de tipul *zweckrational* urmează a fi înțeleasă reconstituind calculul utilității anticipate implicat în ea: de ce a fost rațională opțiunea lui Jack pentru mere și nu pentru pere, date fiind preferințele, informațiile și resursele sale. Ca și în capitolul precedent, tipul este „ideal" nu numai pentru că face abstracție de orice considerații cu excepția celor „economice", ci și pentru că operează cu abstracția „agent perfect rațional". Înțelegerea continuă cu identificarea soluției ideal-corecte la problema alegerii în fața căreia se află agentul și apoi prin aplicarea ei ca etalon. Dacă Jack a făcut într-adevăr alegerea rațională, atunci reconstrucția ne spune cum a ajuns la ea. Dacă nu, atunci reconstrucția identifică ceea ce mai rămâne de explicat, anume faptul că agentul nu a acționat rațional. Pentru a înțelege, de exemplu, de ce un general ordonă unui regiment să avanseze pe câmpul de luptă, cercetăm mai întâi dacă aceasta a fost pentru el cea mai bună decizie. Poate părea un ocol surprinzător pentru ceea ce părea a fi o metodă descriptivă, dar Weber este categoric în privința lui, iar aceasta are legă-

tură cu întrebările dacă nu cumva este ceva greșit în Teoria alegerii raționale și Teoria jocurilor dacă actorii sociali nu acționează în concordanță cu ele.

Acțiunea de tip *wertrational* urmează a fi înțeleasă prin identificarea scopului sau valorii sale dominante, iar acțiunea tradițională prin identificarea obiceiului căruia i se conformează. Aici este mai dificil de văzut la ce anume se gândea Weber și trebuie mai întâi să luăm aminte la două etape ale înțelegerii. El spune că înțelegerea începe cu empatia sau *direktes Verstehen,* care este asemănătoare percepției. Prin empatie știm (fără inferență) că un om care învârte un topor taie lemne sau că un trăgător ține cu o pușcă. Cu alte cuvinte, există un proces fundamental al observației sociale în care datele sunt acțiuni, nu niște obiecte fizice și un comportament din care acțiunile sunt inferate. Apoi există o înțelegere explicativă sau *erklärendes Verstehen* prin care ajungem să cunoaștem că tăietorul de lemne își câștigă existența ca muncitor forestier sau că țintașul urmărește să se răzbune. Înțelegerea explicativă rezidă în a atribui unei acțiuni un „complex de semnificații". Poate fi făcută „istoric", dacă identificăm un anume motiv, de exemplu, că trăgătorul urmărește să-l ucidă pe asasinul fratelui său; sau „sociologic", dacă identificăm un fenomen comun cum este vendeta și înțelegem cazul particular ca un exemplu al acesteia; sau „ideal-tipic", dacă analizăm acțiunea cu ajutorul unui tip ideal, ca în cazul alegerii raționale „economice" de mai sus.

Există însă și alte tipuri ideale în afară de cel economic. Există și tipuri ideale conceptuale care iau un concept precum „feudal", „patrimonial", „carismatic" sau „birocratic" și analizează forma pură a relațiilor sociale în cauză. Cea mai bine cunoscută este probabil analiza făcută de Weber birocrației ca organizație în care ordinea este asigurată de respectarea regulilor în interiorul unei structuri ierarhice al cărei scop efectiv este menținerea propriilor proceduri. Ceea ce face ca acest tip să fie ideal nu este doar puritatea sa, ci și ordinea pe care o deslușește sau o impune unor fenomene aparent iraționale. Există apoi „tipuri medii" de genul celor folosite în statistici atunci când calculăm media „diferențelor de grad dintre tipuri de comportament calitativ similare". Ideea este, cred, că ceea ce este recunoscut ca tipic în teorie trebuie să fie dovedit de asemenea ca fiind semnificativ din punct de vedere empiric. Astfel, pentru a înțelege de ce îi votează dl Rouget pe comuniști trebuie ca votului său să i se acorde un sens teoretic și, potrivit unor calcule statistice, el să fie considerat un votant comunist „mediu".

Abordarea lui Weber este un amestec sugestiv, dar incomod de elemente, dintre care fiecare, luat separat, își află în mod plauzibil locul

în analiza acțiunii raționale, dar care, luate împreună, ne lasă nelămuriți. Cea mai clară este teza că o noțiune instrumentală de raționalitate (*Zweckrationalität*) se potrivește pentru înțelegerea acțiunii „economice" prin raportare la ceea ce ar alege un agent perfect rațional. Dezvoltări recente din Teoria alegerii raționale și din Teoria jocurilor au adus, după cum am văzut, acestui curent al acțiunii sociale o forță imensă. Dar „individul care acționează" al lui Weber nu este doar *homo economicus.* Chiar și în lumea modernă, unde aranjamentele „rațional-juridice" le-au înlocuit pe cele „tradiționale", *homo sociologicus* este neîndoielnic prezent, cazul cel mai tipic fiind, probabil, cel al insului aflat în rolul de birocrat. Acest individ respectă regulile într-o organizație a cărei structură normativă îi ordonează lumea și îi indică locul său în ea. Câteodată Weber vede aceste structuri ca niște negări ale rațiunii, iar altădată ca niște bastioane ale ordinii raționale într-o civilizație în decădere. În orice caz, ele sunt un element major în acțiunea socială și anume unul care ne face să investigăm mai profund relația dintre acțiunea rațională și reguli. Vom vedea că în parte din acest motiv „înțelegerea explicativă" a lui Weber devine atât de complicată. Deocamdată, anumite considerente ne sugerează că, în timp ce pentru *homo economicus* a fi rațional înseamnă a calcula, pentru *homo sociologicus* a fi rațional înseamnă a respecta o regulă. Să urmărim în continuare această idee.

Acțiunea socială ca respectare de reguli

Imperativul hermeneutic este de a înțelege acțiunea socială din interior. „Din interiorul a ce?" am putea întreba. Răspunsul individualist radical este: „din interiorul minții fiecărui individ ce acționează". Un răspuns alternativ este: „din interiorul regulilor ce-i conferă semnificație". Ambele răspunsuri par îndreptățite în lumina distincției noastre anterioare între ceea ce înseamnă o acțiune și ceea ce are în vedere un actor prin ea. De exemplu, dacă cineva întreabă ce diferență este între a face cu ochiul (acțiune) și a clipi (mișcare reflexă), răspunsul trebuie să se refere atât la convențiile sociale care fac din prima un vehicol pentru informații, aluzii, rezerve, conspirații, avertismente sau îndemnuri la licitații, cât și la intenția actorului de a efectua unul din aceste acte de vorbire și nu altul. Pentru limbaj în special pare foarte clar că pentru a înțelege o rostire trebuie să știm atât ceea ce înseamnă ea, cât și ceea ce vorbitorul vrea să spună prin ea. Dar se pare că sunt implicate sensuri diferite ale semnificației. Atunci când prietenul meu german spune „*Dieser Hund ist gefährlich*", cuvintele lui înseamnă „Acest câi-

ne este periculos“ și el fără îndoială vrea să mă avertizeze să nu mă apropii de câine. Suntem înclinați să spunem că ceea ce face rațională această rostire este dorința și intenția prietenului meu de a mă avertiza, și nu faptul că ea se conformează regulilor de construire a propozițiilor în limba germană când cineva vrea să aplice predicatul „periculos“ la câini. Dar legătura dintre raționalitate și respectarea regulilor poate fi mult mai intimă.

Este momentul să invocăm lucrarea *Philosophical Investigations (Investigații filosofice)* (1953) a lui Wittgenstein cu analogia sa fertilă între limbaje și jocuri. A spune „Acest câine este periculos“ înseamnă a face o mutare într-un joc de comunicare, așa cum a juca P-K4 înseamnă a face o anumită mutare într-un joc de șah. Un marțian care ne-ar vizita, văzând un om cum mută o mică piesă de lemn pe o distanță mică pe o suprafață împărțită în pătrate, nu ar ști că a fost mutat un pion. Pentru a recunoaște un pion ca pion, vizitatorul trebuie să înțeleagă regulile și esența activității respective. Într-adevăr, fără regulile sale, nici nu ar exista o activitate cum este șahul și nici pioni de mutat. Asemănător, „Acest câine este periculos“ este doar un zgomot dacă nu este o exemplificare a unor reguli aplicate într-o anumită situație. Regulile limbajului definesc un „joc“ care nu ar exista în absența lor.

Un joc ca șahul nu este un dispozitiv sau instrument cu un scop exterior, care conferă semnificație felului în care este jucat jocul. Căci, chiar dacă are un țel vag, precum distracția, asta nu explică forma sa specifică. Mutările în jocul de șah au doar scopuri ce decurg din reguli. Jill joacă P-K4 deoarece, în mod standard, ea crede că este cea mai bună mutare în acea situație, „cea mai bună“ referindu-se la speranța ei de a câștiga, ținând cont de clauzele privitoare la șah-mat. Ceea ce nu înseamnă a nega că mutările pot fi uneori făcute din motive extranee, ca atunci când ea ar juca în mod deliberat prost în compania unui începător care trebuie încurajat sau a unui dictator orgolios dintr-o republică bananieră. Dar asemenea ocazii le presupun pe cele standard, iar ea nu își va atinge scopul dacă nu va fi convingătoare. Asemănător, deși există jocuri non-standard cu piese de șah, ca „șahul perdant“ în care scopul este ca adversarul să-ți ia toate piesele, rămâne întotdeauna întrebarea dacă acestea sunt variante ale jocului standard sau nu sunt deloc șah. Esența jocului constă în reguli care stabilesc întinderea și limitele a ceea ce poate fi înțeles din interior despre ocaziile de joc.

Pentru a fi exacți, regulile jocului de șah (sau ale oricărui alt joc) sunt de două tipuri, constitutive și regulative. Regulile constitutive creează jocul definindu-i scopul, mutările legitime și puterea pieselor sale. Fără asemenea reguli jocul nu există, așa cum s-ar putea spune că nu există limbaj în absența unor reguli gramaticale. Regulile regulative determină apoi alegerea între mutările legitime. Ele se întind de la reguli empirice, precum „Mai întâi turnul“, la reguli de etichetă, ca „Nu te mai mișca atâta!“. Distincția nu este întotdeauna clară, dar diferența este în mare că, dacă cineva încalcă o regulă regulativă, el nu joacă jocul bine sau în mod corespunzător, în timp ce dacă încalcă o regulă constitutivă, el nu joacă acel joc deloc. Ambiguitatea în legătură cu linia de demarcație este adesea utilă teoreticienilor, cât și jucătorilor și cu siguranță nu implică inexistența unei deosebiri esențiale.

Învățând regulile unui joc, înveți, cu o expresie concisă a lui Wittgenstein, „cum să procedezi“, cum să faci ceea ce este necesar, să eviți ceea ce este interzis și să-ți alegi calea cu ajutorul a ceea ce este permis în spiritul jocului. Șahul este în același timp un bun și un rău exemplu când e vorba de înțelegerea vieții sociale prin analogie cu jocurile. El ilustrează bine caracterul intern și construit al activității cu sens și natura internă a motivelor pentru diverse mutări. Dar induce în eroare dacă sugerează că activitățile sociale au reguli complete și consistente, care acoperă toate situațiile posibile. Diplomația, de exemplu, sub anumite aspecte, prezintă asemănări interesante cu jocurile. Manevrele și semnalele diplomatice se cer interpretate cunoscând anumite convenții și având conștiința faptului că diplomații se așteaptă ca fiecare din ei să le cunoască. Dar aceste convenții nu formează o listă închisă, iar scopul diplomației nu este servit numai rostind obișnuitele platitudini de la cocktailuri. Scopurile jocului diplomatic îi sunt exterioare, chiar dacă nu sunt exterioare oricărui joc pe care îl joacă națiunile. Analogia este instructivă, dar limitată.

La fel, dreptul este cu siguranță asemănător jocurilor nu numai prin faptul că se bazează pe convenții, ci în special dacă îl privim ca fiind construit în parte prin funcționarea curților de justiție. Curțile de justiție hotărăsc dacă legea a fost încălcată. Uneori aceasta este o simplă stare de fapt: s-a aflat cumva Jack în altă parte și este astfel nevinovat de strangularea lui Jill? Alteori e vorba de interpretarea unor fapte asupra cărora există acord: Jack recunoaște că a ucis-o pe Jill, dar neagă că a omorât-o. Uneori este în discuție interpretarea legii: dacă Jill este senilă și urmează să moară de cancer, iar Jack este medicul ei, este el vinovat dacă nu o vindecă de pneumonie? Aceste din urmă întrebări privind interpretarea sunt înrudite cu întrebarea dacă cineva a încălcat regulile unui joc în care nu este pe deplin clar ce anume prevăd regulile într-o situație particulară. Pentru a înțelege ce se petrece în curțile de justiție, trebuie să înțelegem în profunzime practica juridică, regulile jocului juridic.

Pe de altă parte, putem crede că este mai mult decât atât. Ar putea fi doar o problemă de raportare a practicii juridice la alte practici și in-

stituții, de exemplu la corpurile legiuitoare, cum este Parlamentul. Pentru a înțelege mutările unui joc, trebuie deseori să înțelegem și alte jocuri. Dar am putea simți, la fel de bine, că e cazul să dăm înapoi. Unii teoreticieni ai dreptului argumentează că procesul juridic are sens doar dacă vedem în el preocuparea de-a face dreptate, așa cum procesul științific are sens doar ca o căutare a adevărului despre natură. Aici semnificația jocului ar fi exterioară regulilor jocului, deoarece regulile sunt supuse testului exterior al dreptății sau nedreptății lor. O lege nedreaptă este de condamnat, indiferent de autoritatea instituțională de la care emană. Teoreticienii care cred în „dreptul natural" adoptă această concepție, în contradicție cu pozitiviștii juridici, care neagă că ar putea exista un asemenea punct de vedere exterior. Asta ridică problema relativismului sau a posibilității și limitelor înțelegerii din interior, problemă cu care ne vom întâlni mai târziu.

De asemenea, dreptul ar putea fi, dintr-un motiv diferit, mai mult decât jocul juridic. Se poate argumenta că fenomenul juridic are finalmente un sens numai în relație cu distribuția puterii în societate. Ca ecou al distincției lui Marx dintre bază și suprastructură, citată în Capitolul 1, s-ar putea susține că o societate are normele juridice pe care le reclamă condițiile sale materiale. În acest caz, semnificația unui joc ar putea fi considerată a fi exterioară nu datorită unor considerații morale, ci pentru rațiuni structurale și funcționale de genul celor prezentate în Capitolul 5. În orice caz, analogia dintre procesele juridice și jocuri ar fi instructivă doar până la un punct.

Teoreticienii sociali impresionați de Wittgenstein pot insista cu toate astea că analogia exprimă întreaga idee. Este ceva hipnotic în remarca sa lapidară că „Ceea ce trebuie acceptat, datul, sunt, ca să spunem așa, *formele de viață*" (1953, II.226). Sugestia este că diversele acțiuni particulare aparțin anumitor practici particulare, cuprinse la rândul lor în practicile mai largi care împreună formează o cultură. Pentru a înțelege în întregime o anumită acțiune sau practică, s-ar putea să trebuiască să înțelegem contextul mai larg și să vedem în ce mod anumite idei colective cuprinzătoare despre ceea ce contează pentru conduita potrivită a vieții contribuie la a ști ce să faci în ocazii particulare. Dar povestea este, până la urmă, autoconținută. Totul se sprijină, până la urmă, pe „formele de viață", care trebuie acceptate ca date deoarece nu există nimic altceva care să le explice. Să observăm folosirea pluralului. Nu există o singură „formă de viață" în funcție de care capătă sens alte forme, mai puțin cuprinzătoare; o astfel de unică formă nu există nici măcar pentru fiecare cultură în parte, cu atât mai puțin o formă universală a tuturor culturilor. Pluralul este o continuare a comentariului anterior al lui Wittgenstein că nu există nimic comun tuturor jocurilor:

> „Nu spuneți: *Trebuie* să existe ceva în comun, altfel nu ar fi numite «jocuri» — ci *priviți și vedeți* dacă există ceva comun tuturor. Căci dacă vă uitați la ele nu veți vedea ceva care să fie comun *tuturor*, ci asemănări, relații — o serie întreagă de asemănări și de relații." (1953, I.66)

Nimic nu este mai unitar decât o rețea complexă de asemănări, care se suprapun parțial și se încrucișează, dar care sunt caracterizate ca „asemănări de familie". Vă desfid să găsiți, adaugă el, un miez comun mai bogat „jocurilor precum șahul, jocurilor de cărți, jocurilor olimpice și așa mai departe".

Unul din filosofii inspirați de această temă este Peter Winch, a cărui carte *The Idea of a Social Science (Conceptul de știință socială)* (1958) îi găsește o întrebuințare remarcabilă. Winch începe prin a nega că știința s-ar putea îndeletnici cu testarea teoriilor și ipotezelor confruntându-le cu faptele unei lumi independente pentru a găsi explicații cauzale modului în care funcționează lumea. Nimic nu ne îndreptățește să prezumăm că realitatea este independentă de gândire sau că a înțelege realitatea înseamnă a explica în mod cauzal fenomenele din ea. Dimpotrivă, „ideea noastră despre ceea ce aparține domeniului realității ne este dată în conceptele pe care le utilizăm" (1958, p.15). Aceste concepte sunt solidare cu anumite criterii de determinare a adevărului enunțurilor ce descriu un domeniu al realității, de exemplu al celor folosite de fizicieni pentru a descrie comportamentul particulelor sau de vraci în identificarea semnelor vrăjitoriei. Grupurile de concepte sunt aspectele cognitive ale unor instituții și fiecare instituție întrupează astfel concepții despre ceea ce este real și cum poate fi înțeles. Astfel, „legat de înțelegerea faptului că inteligibilitatea îmbracă multe și variate forme este înțelegerea faptului că realitatea nu are o cheie" (p. 102). Știința întruchipează cheia pentru realitatea unei lumi de particule; religia întruchipează cheia pentru realitatea unei lumi spirituale. Practica științifică caută cauze, iar practica religioasă caută semnificația. Aceste practici, fiecare fiind specifică propriei sale forme de viață, nu se află în competiție, de vreme ce realitatea nu are o cheie exterioară sau universală.

Instituțiile, din punct de vedere cognitiv, întrupează idei. Dar, aidoma paradigmelor lui Kuhn, ele sunt constituite de asemenea din relații sociale și reguli. Aceasta însă nu înseamnă că le ancorăm în exterior. „Relațiile sociale sunt expresii ale ideilor despre realitate" (p. 23). „Orice comportament cu semnificație este *eo ipso* guvernat de reguli" (p. 52). Pentru a înțelege activitățile călugărilor, de exemplu, trebuie să privim viața de fiecare zi a mânăstirii ca o expresie a unor reguli care conferă sens relațiilor lor. Astfel, cele trei noduri de la capătul funiei

pe care o poartă unii monahi semnifică legămintele sărăciei, castității și supunerii. Legămintele dau sens nodurilor, iar ideile despre o realitate spirituală întrupate în rânduiala monastică dau sens legămintelor. Ceea ce este adevărat despre călugări este adevărat despre oricine altcineva, cu condiția doar de a ține cont de diversitatea ideilor, a regulilor și a formelor de viață.

Implicațiile asupra metodei în științele sociale sunt radicale. Winch susține că e zadarnic să ne bazăm în înțelegerea societăților pe metodele științelor naturii. „Conceptele centrale care țin de înțelegerea vieții sociale sunt incompatibile cu conceptele centrale activității de predicție științifică“ (p. 94). Predicția și explicația cauzală sunt într-adevăr activități adecvate științelor naturii, deoarece această formă de viață include idei despre realitate care fac din ele reguli metodologice adecvate. Dar știința naturii este un „joc“, unul între altele. Alte jocuri sociale întrupează alte idei; iar specialistul în științe sociale trebuie să le înțeleagă pe fiecare în parte din interior și în propriii săi termeni, găsind diferitele reguli pe care grupuri diverse de actori le urmează. Probabil că sociologia științei este un joc de un ordin mai înalt, unul care implică studierea jocului explicației pentru a înțelege activitățile celor angajați în acest joc.

Toate acestea, rezumate atât de categoric, sună extrem de prohibitiv. Par să nu permită nici un recurs dincolo de formele de viață, nici la o realitate exterioară pe care unele sau toate formele de viață caută să o înțeleagă, nici la niște criterii independente privitoare la ceea ce este rațional să credem sau să facem. O astfel de concepție este răspicat idealistă — nu există decât „jocuri“ care exprimă idei — și hotărât relativistă, prin aceea că diferite forme de viață sunt autoconținute și impermeabile la critici exterioare. Mai mult, ființele umane apar doar ca actori sociali, jucători de jocuri care fac tot ceea ce consideră că cer regulile și numai asta. Călugărul, cu viața sa extrem de structurată, este prototipul în miniatură al omenirii. Dat fiind că *The Idea of a Social Science* este o carte mică ce caută să aplice și să cerceteze o lectură posibilă a lui Wittgenstein și dat fiind că celelalte lucrări ale lui Winch, consacrate în special acțiunii și eticii, sunt mult mai nuanțate, nu aș vrea să-i atribui lui Winch viziunea exprimată în formulările categorice folosite de mine aici. Astfel de idei sunt totuși enunțate cu îndrăzneală în *The Idea of a Social Science* și ne vor servi perfect ca un mod de completare a căsuței din dreapta sus. Un rezumat sec ca cel de aici este aidoma unei interpretări a instituțiilor — după metoda tipurilor ideale — ca întrupări ale unor semnificații colective, ceea ce sugerează pregnant o înțelegere holistă, marcată în Figura 7.1.

	Explicație	Înțelegere
Holism		„Jocuri“ (reguli, practici, forme de viață)
Individualism		

Figura 7.1

Reguli și raționalitate

Am văzut că semnificația, categoria lui Dilthey „specifică vieții și lumii istorice“, poate fi interpretată ca raționalitate, în mare, în două feluri. Ambele modalități sunt sugerate de reflecția că „semnificația“ este un termen evaziv cu multe întrebuințări și subiect al câtorva teorii rivale ale semnificației. Astfel, ambele pun semnificația în legătură cu ceea ce face inteligibilă acțiunea, anume faptul că este (de obicei) rațională din punctul de vedere al agentului. Ele se despart apoi în modul de a analiza „raționalitatea“.

Analiza mai simplă și mai clară adoptă tipul ideal de acțiune rațională din punct de vedere economic a lui Weber, în care agentul este un *homo economicus* individual înzestrat cu dorințe (preferințe), credințe (informații) și un computer interior, care caută cele mai eficace mijloace de a-și satisface dorințele (sau de a-și maximiza utilitatea anticipată). Analiza constă în identificarea acestor elemente și reconstrucția deliberărilor agentului în așa fel încât să arate că acțiunea este instrumental rațională. Rămâne atunci de răspuns la întrebarea ce este de făcut cu acțiunile iraționale. Dar, dacă îl urmăm pe Weber în sublinierea semnificațiilor subiective și suntem generoși cu caritatea interpretativă, majoritatea acțiunilor sau chiar toate se vor dovedi subiectiv raționale din punctul de vedere al agentului.

Această interpretare nu prea pare însă să sprijine teza că Înțelegerea diferă de Explicație. Deși încuviințează imperativul hermeneutic de a înțelege acțiunea din interior, face asta doar prin disponibilitatea de a accentua elementele subiective în ceea ce pare să rămână subiectul capitolului anterior. Majoritatea specialiștilor în Teoria jocurilor consideră că ei furnizează instrumente pentru exlicațiile cauzale ale acțiunii și vor fi înclinați să spună că Weber doar a tulburat apele discutând raționalitatea instrumentală (*Zweckrationalität*) la rubrica Înțelegerii. Deși există temeiuri pentru a crede că această viziune este greșită, ele

nu au ieșit încă la iveală; și, de vreme ce *homo economicus* a fost până acum un agent destul de mecanic, cred că stă deocamdată mai confortabil în căsuța din stânga jos a Figurii 7.1.

Ceea ce nu înseamnă totuși că precedentul capitol a oferit o explicație convingătoare a normelor sociale. Acelea care ar putea fi în mod plauzibil considerate ca soluții reciproc utile la problemele coordonării ni s-au înfățișat într-adevăr precum niște convenții, în sensul de regularități pe care este sigur să pariezi. Dar altele, care preîntâmpinau alegerile reciproc distructive doar introducând în interacțiune obligații sau alte motive orientate spre trecut, nu se lăsau explicate în acest fel. Încorporarea lor în preferințele date ale agentului nu le ameliora cu nimic situația. Dimpotrivă, nevoia acestui truc întărea argumentul că este nevoie de un *homo sociologicus* distinct sau chiar anterior lui *homo economicus*.

În consecință, cealaltă modalitate de interpretare a semnificației ca raționalitate situează ferm acțiunea socială într-un context de norme, reguli, practici și instituții. Acest context este atât de prezent în tot locul încât este cel puțin tentant să gândim agenții nu numai ca fiind actori sociali înainte de a fi indivizi, ci și ca fiind plurali înainte de a fi singulari. Cu alte cuvinte, este tentant să privim prin contrast un *homo economicus* care aparține căsuței din stânga jos a Figurii 7.1 cu un *homo sociologicus* a cărui apartenență primordială este în căsuța din dreapta sus, unde normele, regulile, practicile și instituțiile dau o noțiune de structură socială potrivită pentru coloana „Înțelegerii". Ceea ce amenință să conceapă actorii sociali ca fiind creaturi ale acestui tip de structură nou și mai moale. Dar s-ar putea să nu se ajungă până acolo dacă încetăm să gândim cauzal asupra relației dintre reguli și acțiunile care se subsumează unei reguli. Amânând pentru moment întrebarea dacă „creatură" este cuvântul potrivit, putem compara în continuare cu folos „jocurile" lui Wittgenstein atât cu jocurile individualiste ale Teoriei jocurilor, cât și cu structurile cauzale corespunzătoare explicației holiste.

Un „joc", interpretat cu ajutorul lui Wittgenstein, este o structură normativă, exterioară fiecăruia dintre jucători. Totuși, spre deosebire de structurile sau sistemele exterioare preconizate pentru căsuța din stânga sus din coloana „Explicației", jocurile sunt interioare jucătorilor priviți în mod colectiv. Ele sunt exterioare fiecăruia, dar interioare totalității lor — intersubiective mai degrabă decât obiective, s-ar putea spune. Jocurile, am putea admite fără dificultate, sunt specifice din punct de vedere istoric și cultural, cu o putere suficient de reală pentru a fixa termenii în care oamenii gândesc și stabilesc raporturi, dar numai în propriul lor loc și timp. Dacă este așa, nu ar fi surprinzător să găsim între jocurile vieții sociale doar asemănări ce se suprapun parțial și se intersectează și nici o trăsătură universală pe care toate structurile normative să o aibă în comun. O ontologie ale cărei elemente fundamentale sunt intersubiective contrastează atât cu o ontologie a totalităților obiective, independente de conștiința umană, cât și cu una ale cărei elemente fundamentale sunt acțiunile individuale motivate subiectiv.

Din punct de vedere metodologic, calea intersubiectivă către înțelegere constă în identificarea regulilor constitutive și a celor regulative ale „jocului" relevant (instituție, practică, „formă de viață"), în evidențierea așteptărilor normative asociate și astfel în înțelegerea acțiunii ca efectuare a ceea ce este așteptat din punct de vedere normativ într-o situație structurată de reguli.

Din punct de vedere epistemologic, dificultatea constă în a vedea dacă această abordare încorporează o soluție la problema „altor euri". Într-adevăr, noi am amalgamat acțiunea valoric rațională (*wertrational*) a lui Weber, întreprinsă indiferent de consecințe, cu acțiunea „tradițională" („expresia unui obicei statornicit"). Dacă acțiunea devine într-adevăr inteligibilă prin reconstrucția sa în acest mod, putem cunoaște ceea ce este în mintea altora prin identificarea regulilor lor cutumiare și a semnificațiilor împărtășite în comun. Sună plauzibil. Dar acest lucru s-a realizat în capitolul de față considerând regulile jocului ca fiind lucrul de căpetenie, iar pe jucători ca supunându-li-se pe deplin. Vom vedea în curând că această viziune este contestabilă.

Încheiere

Am început capitolul cu patru particularități ale semnificației, care nu au o paralelă evidentă în fizică și au doar o ușoară asemănare în biologie și cu sugestia că problema „altor euri" este centrală în științele sociale. Pentru a verifica cât de clar am reușit să reliefăm contrastul dintre explicație și înțelegere, să ne întoarcem la particularitățile de la început.

În primul rând, acțiunile au semnificație. Există un contrast între semnele naturale, ca atunci când un inel în jurul lunii „înseamnă" ploaie, și simbolurile convenționale, precum steagul în bernă. Semnele naturale și cauzele lor subiacente formează materia explicației științifice și despre ele am discutat în capitolele anterioare. Ceea ce nu înseamnă a nega că unele întrebări despre ideile științifice ne invită să recunoaștem că știința, ca și religia, este o încercare de a înțelege experiența în modalități ce implică semnificații de tip simbolic. Nu înseamnă nici a nega că anumite comportamente umane și sociale se pretează la explicație

științifică. Ne rămân, așadar, încă multe lucruri de lămurit în Capitolul 9, când vom ajunge la legătura dintre Explicație și Înțelegere. Până atunci, să spunem că acțiunile au două tipuri specifice de semnificații: ceea ce ele înseamnă în măsura în care sunt semnale preluate dintr-un bagaj comun de convenții; și ceea ce actorul înțelege sau intenționează prin ele. Pentru a înțelege acțiunea, avem nevoie de o concepție despre „alte euri" care să permită reconstrucția ambelor. Vor fi oare suficiente reflecțiile lui Wittgenstein despre jocuri?

În al doilea rând, limbajul are semnificație. Acest adevăr evident dă și mai mult relief acestei din urmă chestiuni, de vreme ce limbajul este deseori văzut drept cheia pentru a înțelege cum gândirea impregnează acțiunea. Wittgensteinienii în orice caz îl văd în această lumină și oricine urmărește referințele la *Investigații filosofice* va vedea că „jocurile de limbaj" sunt ilustrarea cea mai subtilă și mai profundă a temei generale despre reguli. Înțelegerea a ceea ce oamenii gândesc și fac nu este numai *asemănătoare* înțelegerii modurilor de folosire a limbajului, ci poate fi chiar pusă de picior de egalitate cu înțelegerea felului în care cuvintele înseamnă ceva, dacă interpretăm „limbajul" în așa fel încât să cuprindem și sugestiile oferite de expresii ca „limbajul matematicii", „limbajul artei" sau „limbajul politicii". Mai mult, din adevărul evident că există numeroase limbaje se degajă sugestia, căreia putem dori sau nu să i ne împotrivim, că există multe jocuri, multe modalități de gândire și multe forme de viață, fiecare constituită de propriile ei reguli, așa cum limbajele își au propriile lor reguli. Este ca și cum orice acțiune ar fi un text ce urmează a fi citit prin înțelegerea regulilor limbajului în care este scris. Cât de departe ajungem astfel?

În al treilea rând, practicile au semnificație. Alineatul anterior accentua semnificația cuvintelor mai degrabă decât ceea ce oamenii au în vedere prin cuvintele lor. Dar asta înseamnă a ignora acele teorii ale limbajului care analizează rostirea ca fiind o recunoaștere reciprocă, între vorbitor și receptor, a ceea ce vorbitorul intenționează să comunice. Potrivit acestui tip de analiză individualist, convențiile lingvistice se încheagă în chip de ajutor dat indivizilor și, în general, gândul individual este anterior vehiculului lingvistic prin care se exprimă. Asemănător, practicile se încheagă ca niște soluții convenabile la probleme individuale. Wittgensteinienii lucrează invers, considerând existența practicilor ca o precondiție a acțiunilor individuale care se bazează pe ele. Practicile, interpretate în acest mod comunitar, nu sunt numai regularități de comportament deprinse. Ele întrupează valori comune și dau naștere unor așteptări normative, exprimate într-un limbaj moral de laude pentru îndeplinirea lor și de mustrări pentru neîndeplinire. Prin îmbogățirea noțiunii de joc astfel încât să-i accentuăm textura normativă,

putem propune un înțeles al structurii potrivit pentru coloana „Înțelegerii". Este aceasta o respingere a individualismului Alegerii raționale, a presupoziției că acțiunea este anterioară convenției și deci și practicilor?

În al patrulea rând, există problema complexă că actorii sociali au în minte modele ale lumii și ale lor înșiși. Mai mult decât atât, ei își atribuie unii altora astfel de modele. Weber definea acțiunea socială ca acțiune „care ține seama de comportamentul altora și se desfășoară în funcție de ei". Acest „a ține seama" devine în curând foarte sofisticat. Chiar și oamenii care nu prea reflectează sunt jucători ai unor jocuri în care au nevoie în mod constant să știe ceea ce doresc și cred alții și care necesită recunoașterea reciprocă a unor așteptări normative subtile. Printre factorii care influențează aceste „modele", conștient sau nu, se numără modelele acțiunii sociale puse în circulație de specialiștii în științele sociale. Asta sugerează în mod deconcertant că măsura în care o explicație a acțiunii sociale oferită de științele sociale este corectă poate depinde în parte de măsura în care ea este crezută. Deși este prudent să amânăm acest gând năucitor, cu siguranță el dă specialistului în științele sociale o bătaie de cap de care cercetătorii științelor naturii sunt scutiți.

Capitolul 8

EUL ȘI ROLURILE

O problemă centrală în această fază a cărții privește normele sociale, caracterul lor ontologic, modul cum le cunoaștem și implicațiile sale metodologice. Capitolul 5 le-a comparat inițial cu legile naturii, care ne sunt exterioare și formează o ordine cauzală. Sub titlul de „explicație funcțională", structurile sociale au fost concepute ca *sisteme* aflate într-un echilibru static sau dinamic, eventual schimbător, acțiunile individuale fiind explicate ca răspunsuri la exigențele funcționale ale sistemului. *Regulile* lui Durkheim și exemplul său cu infracționalitatea au fost invocate ca ilustrări. Dar, precum însuși Durkheim în altă parte, nu știam cât de în serios să luăm analogia dintre societăți și organisme. Din acest motiv a trebuit să ne repliem spre un holism mai larg, bazat numai pe autonomia faptelor sociale. Apoi am prezentat protestul individualist formulat în numele economiei neo-clasice prin introducerea Teoriei alegerii raționale și a Teoriei jocurilor. Dar, cu un agent rațional definit în Capitolul 6 ca un mănunchi dat de preferințe ordonate, un bagaj de informații corecte și un computer eficient, protestul risca să primească o ripostă rapidă. Replica holistă a fost că preferințele sunt dictate de structura sau sistemul social, calcularea utilității așteptate fiind doar un mecanism prin care exigențele sale sunt transmise. Normele sociale pot fi astfel încă înfățișate ca formând miezul structurii sociale sau, în măsura în care discursul despre „sisteme" rămâne legitim, ca niște mecanisme în dinamica unui sistem social.

Apoi ne-am ocupat de Înțelegere. În Capitolul 7 normele au fost prezentate ca regulile constitutive și regulative ale instituțiilor sau practicilor și astfel ale vieții sociale. Aceasta făcea necesară o nouă ontologie, în care semnificația, fiind categoria specifică lumii istorice, face parte integrantă din identitatea instituțiilor și în care regulile sunt ceva radical diferit de legile naturii. Înțelegerea reclama o metodă care să pornească „din interior" și probabil și o nouă teorie despre caracterul cunoașterii. Ostilă tuturor formelor de explicație doar comportamentală, această abordare rămâne totuși neutră în privința disputei individualism-holism. Dacă normele sociale acoperă toate situațiile sociale și orientează integral acțiunea, atunci actorii, cu condiția să fie pe deplin obedienți, par nu mai puțin decât înainte a fi niște creaturi ale normelor. Numai că acest portret al lui *homo sociologicus* poate părea cam tras de păr, încât a trebuit să ne întrebăm cum să lăsăm actorilor o oarecare autonomie.

Problema este, în fond, aceea de a găsi o modalitate de a umple căsuța din dreapta jos cu actori care nu sunt creaturile normelor, dar nici agenții raționali neplauzibili din Capitolul 6. Asemenea actori, ca să dăm aceluiași mesaj o formulare constructivă, vor avea ceva din abilitatea de a negocia și renegocia convenții a agenților raționali, rămânând totuși supuși exigențelor normative ale jocurilor vieții sociale. În această formulare sunt prezente două contraste. Unul este acela dintre convențiile ca soluții la jocurile în care nu există un singur echilibru și convențiile ca reguli cu caracter wittgensteinian. Celălalt este contrastul dintre jocurile ca interacțiuni între agenți raționali unde alegerile sunt strategice și jocurile așa cum le-am descris în capitolul anterior. Un contrast înrudit există între așteptările ca predicții bazate pe cunoașterea comună a ceea ce vor face alții și așteptările normative.

Capitolul de față începe prin a fixa mai bine aceste diferențe, după care redesenează portretul lui *homo sociologicus*. Vom face acest lucru examinând conceptul de rol și explorând ideea că persoanele sunt suma rolurilor lor, mai întâi în contextul rolurilor instituționale și apoi prin analogie cu rolurile dramatice. Acest concept de jucare a unui rol este, cred, printre cele mai puternice și fertile pentru o știință socială a cărei epistemologie și metodă aparțin Înțelegerii. Contrar primei impresii, el nu aparține în mod indiscutabil căsuței din dreapta sus. Suntem oare suma rolurilor pe care le jucăm? Chiar dacă răspunsul este afirmativ, apar întrebări asupra noțiunii de *identitate socială*, care vor favoriza un compromis între holism și individualism în coloana „Înțelegerii". Dacă răspunsul este negativ, se ridică întrebări despre ceea ce filosofii numesc *identitate personală*. Această problemă dificilă și perenă a filosofiei ne va lăsa la sfârșitul acestui capitol cu o curiozitate individualistă reînnoită în privința agenților raționali.

Poziții și roluri

Pentru a putea prezenta noțiunea de rol, să considerăm societatea ca o schemă de *poziții sociale*, fiecare asociată unei instituții sau organizații. Unele instituții și organizații sunt foarte structurate, deseori ie-

rarhic, precum armata SUA cu pozițiile ei clar definite de colonel, caporal și soldat. Altele sunt ierarhii mai laxe, precum Biserica Anglicană cu episcopii săi, preoții parohi, paracliserii și membrii comunicanți. Unele sunt structurate fără o ierarhie, de pildă o comunitate în care există o diviziune a muncii. Nu vrem să sugerăm prin asta că orice comportament social închegat se asociază unor poziții precise într-o structură explicită sau că toate activitățile sociale identificabile aparțin unor instituții. Putem dori sau nu să susținem că printre pozițiile în societatea engleză se numără și acelea de hoț, prieten, personalitate TV și amantă; sau că printre instituțiile englezești se numără și luptele de câini sau picnicurile de familie. Pentru moment este suficient că există în genere instituții, organizații și deci și poziții determinate.

Să ne gândim acum la o ordine socială ca o sumă de relații din interiorul instituțiilor și între instituții (și organizații). Pozițiile se leagă între ele în interior prin raportare la scopul instituției și la ceea ce se cere făcut pentru a-l realiza. Exterior, instituțiile sunt influențate de alte instituții într-un context social mobil. Aici am putea continua prin a postula o structură socială cuprinzătoare, împreună cu o explicație coezivă, unitară a stabilității și schimbării, de exemplu în spiritul funcționalist al Capitolului 5 sau într-un spirit istoricist mai ambițios decât cel încercat în Capitolul 7. Dar acest lucru este opțional și am putea prefera să privim ordinea socială ca pe o înjghebare precară de instituții fragile, a căror durabilitate nu este garantată. Deși există aici niște probleme profunde, un holist poate adopta oricare dintre aceste atitudini față de ordinea socială, cu condiția ca acțiunilor independente ale indivizilor să nu le fie atribuită fragilitatea.

În orice caz, să gândim pozițiile sociale ca fiind animate direct de *rolurile* asociate fiecărei poziții și îndeplinite de deținătorii lor — președinți, măturători de stradă, birocrați, preoți, soldați, funcționari, părinți ș.a.m.d., care formează tabloul social. La o analiză holistă, deținătorii acestor funcții fac doar ceea ce pozițiile lor cer, fiind ghidați „de sus în jos“ de cerințele rolului. Deținătorii individuali de roluri sunt în mare măsură înlocuibili. Birocrații vin și pleacă, iar birocrația merge înainte. Ofițerii se întâmplă să fie scoși din funcții sau uciși în luptă, dar regimentul înaintează cu nou-veniții care preiau vechile funcții. Într-o remaniere de cabinet, miniștrii trec deseori de la un minister cheltuitor ca Educația, unde reclamau mai mulți bani pentru școli, la câte un minister strâns la pungă ca Finanțele, unde curând încep blocarea propriilor eforturi anterioare. Instituțiile durează mai mult decât cei ce îndeplinesc rolurile care le fac să funcționeze și dețin modalități de-a face în așa fel încât noii recrutați pentru birourile lor să se comporte așa cum convine instituției. Aceasta este, desigur, o viziune foarte discutabilă asupra insignifianței jucătorilor de roluri individuali, dar ea servește foarte bine scopurile holismului.

Există însă două modalități diferite de a privi cele spuse mai sus despre cerințele unui rol. O teorie sistemică (căsuța din stânga sus) tinde să le trateze ca niște forțe transmise prin intermediul pozițiilor sociale, rolul fiind definit numai ca reprezentând aspectul dinamic al unei poziții sociale. Această minimalizare lejeră a actorilor a fost pusă la îndoială de Teoria jocurilor, făcând să conteze ce anume se așteaptă actorii să facă ceilalți actori, dată fiind cunoașterea comună a preferințelor lor. Noțiunea de rol poate fi cu siguranță introdusă în această dispută generală despre explicația acțiunii sociale. Dar, dacă ea nu face decât să semnaleze un ansamblu de preferințe asociate în mod tipic cu o poziție socială, holismul câștigă prin dezvăluirea unei structuri sociale ascunse în patternurile de preferințe. În măsura în care rolurile sunt interpretate ca ansambluri de așteptări raționale, ni se oferă o prescurtare utilă pentru ceea ce este *normal* (ca distinct de normativ). Astfel, un bancher face ceea ce fac bancherii în mod normal, iar această regularitate le folosește clienților pentru predicție, căci scutește efort în ajungerea la predicții și astfel la alegeri raționale. Faptul că bancherii nu acționează întotdeauna așa cum prezice Teoria alegerii raționale ridică o întrebare despre relevanța teoretizării axate pe tipuri ideale; dar, până acum, numai într-un fel ce se potrivește holismului căsuței din stânga sus.

Când adoptăm însă perspectiva Înțelegerii, cerințele impuse de rol capătă un alt caracter. Ele constau din așteptări *normative,* dintr-un ansamblu de îndatoriri cvasi-morale de îndeplinit, din îndrituiri la îndeplinirea lor și drepturi de a critica, de a se plânge și uneori de a cere reparații. Faptul că rolurile implică „îndatoriri“ dă naștere într-adevăr în mod obișnuit unui comportament „normal“. Dar nu orice comportament normal sau regulat provine din așteptări normative. Normalul și normativul se îmbină în fel și chip. Când eram în armată, intendenții „cu experiență“ se asigurau să aibă în depozit mai mult decât apărea în registre. Surplusul avea mai multe întrebuințări. Însemna că intendentul nu putea fi prins cu lipsuri la o inspecție neașteptată. Îi permitea să răspundă prompt la eventuale cereri neprevăzute ale colonelului și să facă favoruri prietenilor aflați în pericol iminent de a fi găsiți cu lipsuri în magazie. Îi permitea comerțul pe piața neagră civilă, uneori, dar nu întotdeauna, în folosul regimentului. Pe scurt, această bine cunoscută încălcare a regulilor oficiale era atât de normală și, până la un punct, atât de folositoare regimentului, încât ne putem întreba dacă nu cumva era

în realitate așteptată din punct de vedere normativ. Asemănător, sistemele politice care proclamă în public exigențe de integritate feroce în privința, să zicem, a senatorilor și membrilor Congresului, adesea îngăduie în mod tacit un nivel normal a ceea ce ar trebui denunțat drept corupție dacă ar izbucni un scandal. Probabil că tranzacționările și schimburile de favoruri din culise sunt o modalitate normativ permisă sau chiar o modalitate așteptată de satisfacere a unor exigențe altfel imposibil de realizat.

Asemenea exemple ne fac să gândim rolurile ca niște reguli cărora un deținător de funcție li se supune și care astfel implică mai mult decât predicții. Dar ne opresc totodată să gândim rolurile ca pe niște reguli care sunt sau măcar ar putea fi enunțate explicit în niște regulamente. Pentru a putea da seama de astfel de exemple, trebuie să îmbogățim conceptul de rol. Ceea ce se poate face în două feluri. Am putea susține ideea că există o schemă coerentă de reguli pentru jucarea rolurilor, deși nu neapărat una pe care actorii să o poată recunoaște conștient și complet. Asta s-ar împăca bine cu o imagine a instituțiilor în care fiecare susține regulile sale constitutive în cadrul unei forme generale de viață prin modelarea așteptărilor normative explicite și implicite atașate pozițiilor sociale. S-ar contura astfel un mod de analiză potrivit pentru căsuța din dreapta sus. Alternativ, am putea argumenta că rolurile pot implica așteptări normative imprecise sau chiar incoerente, care oferă jucătorilor de roluri spațiu de manevră în interpretarea rolurilor lor sau în urmărirea unor scopuri extranee. Asta ar sugera o analiză în spiritul Înțelegerii, dar reclamă actori care nu sunt obedienți ca niște sclavi. Ne este astfel stârnită curiozitatea, căci asemenea actori nu seamănă cu indivizii raționali luați în considerare până acum.

Dintr-un punct de vedere structural, orientat „de sus în jos“, actorii trebuie concepuți ca fiind supuși în totalitate cerințelor rolurilor lor. Calea cea mai simplă este de a-i privi ca pe niște marionete legate de sfori invizibile, sau ca pe niște proști sau naivi în sens cultural, voios-inconștienți de condiționarea lor mentală. Această cale, deși lasă loc unei dezbateri interesante despre mecanismele obedienței, este atât de rigid deterministă încât actorii sunt până la urmă insignifianți. S-ar putea părea că de aici decurge că, dacă actorii contează într-adevăr, ei trebuie să fie nesupuși. Dar asta ar însemna să uităm explicația lui Wittgenstein privind conformarea la reguli, expusă în Capitolul 7. Ideea că actorii pot fi supuși fără a fi mecanici oferă noi resurse holismului. În același timp ea riscă să piardă teren în favoarea unui tip nou de individualism. Pentru a clarifica toate acestea, să ne întoarcem la problema nivelurilor de analiză în studiul relațiilor internaționale, amintită pe scurt în Capitolul 5.

Problema nivelurilor de analiză

Problema era dacă „sistemul“ determină comportamentul unităților sale sau invers. Unitățile avute în vedere erau statele naționale. Această modalitate de abordare a problemei a dat naștere unei dezbateri vii influențate în mare măsură de Hobbes, de vreme ce există o analogie atrăgătoare între anarhia inițială a lumii internaționale lipsite de un guvern mondial și starea naturală din *Leviathan*. Statele naționale pot fi privite ca niște indivizi raționali ce se confruntă cu problema hobbesiană a ordinii și sunt în căutarea unei soluții. Dilema crucială este atunci dacă evenimentele și tendințele internaționale pot fi analizate folosind instrumentele Teoriei jocurilor, privindu-le prin prisma jocului complex al interacțiunii alegerilor strategice pe care le fac națiunile individuale, fiecare urmărindu-și propriul interes național. Dacă este așa, miza este mare, date fiind temeiurile hobbesiene pentru a considera că rezultatele cele mai probabile pe temen lung ar fi guvernul mondial și războiul mondial.

Acest model al „actorului rațional“ nu este respins numai de cei ce cred în realitatea unui sistem internațional ale cărui presiuni modelează comportamentul națiunilor. Alți critici obiectează că națiunile nu sunt actori unitari sau indivizi raționali de tipul celor presupuși în Teoria jocurilor. Ei arată că în cadrul fiecărui stat național activează numeroși factori, în special birocrații și grupuri de presiune cu influență directă în luarea deciziilor de politică externă. Acțiunile statului sunt rezultatul manevrelor făcute de acești factori, fiecare acționând în propriul său interes, așa cum acțiunile unei firme pe piață sunt rezultatul interacțiunii dintre unitățile din cadrul ei. Într-un context de relații internaționale această abordare este cunoscută ca modelul „Politicii birocratice“.

Aici susținătorii modelului actorului rațional încep să apere statul, ca sistem sau structură, împotriva încercărilor de a arăta că comportamentul său provine din interacțiunea unităților din interiorul său. Problemele „nivelului de analiză“ nu se opresc aici. Dacă s-ar impune un model al Politicii birocratice, imediat ar apărea o întrebare suplimentară despre relația dintre o birocrație și membrii săi umani. Aici birocrația ar fi sistemul sau structura, iar membrii ei unitățile. Un model al Actorului Rațional ar căpăta astfel o nouă șansă, de această dată cu ființele umane ca actori raționali în locul statelor naționale. Pentru mai multă claritate merită să reluăm diagrama „nivelelor de analiză“, notată aici ca Figura 8.1.

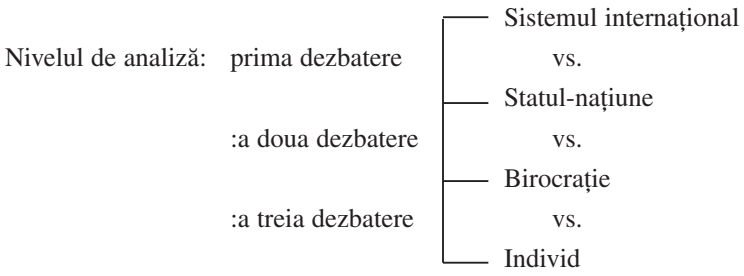


Figura 8.1

Pentru a ilustra cu un exemplu real aceste lucruri abstracte, ne vom referi la mult citata lucrare *Essence of Decision (Esența deciziei)* (1971) a lui Graham Allison, în care este pus energic la lucru un model al Politicii birocratice. Cartea întreprinde un studiu al crizei rachetelor din Cuba în anul 1962, care ar fi putut provoca un război nuclear. Criza a apărut atunci când surse ale serviciilor secrete americane au raportat că nave sovietice se îndreaptă spre Cuba cu o încărcătură de arme nucleare. Statele Unite, puse în fața perspectivei unei baze nucleare inamice chiar în vecinătatea sa, au reacționat prin declararea unei blocade și amenințarea de a scufunda navele sovietice dacă nu se întorc din drum. Uniunea Sovietică a dat clar de înțeles că în acest caz va replica. Statele Unite au arătat la fel de clar că țintele din Rusia se află în bătaia rachetelor lor. Acest joc mortal al Fricosului a fost jucat la televiziune pe parcursul câtorva zile, timp în care navele se apropiau necruțător. (Îmi amintesc perfect cum stăteam cu colegii mei de la Harvard înghețați în fața televizorului, precum iepurii în lumina farurilor unei mașini care ar putea opri sau nu.) În final sovieticii au dat ordin flotei lor să se întoarcă, iar războiul rece nu s-a transformat în război cald. Jocul american dusese la câștig.

Mass-media a prezentat criza ca fiind în special una a președintelui John F. Kennedy, care personifica America și care a fost desemnat de către o soartă nemiloasă să ia ca individ deciziile riscante. Deși asta nu echivala cu a nega prezența experților și a consilierilor politici, voința președintelui a constituit esența deciziei. Această imagine este mai eroică decât s-ar potrivi acelei versiuni a modelului Actorului Rațional în care statul este factorul unitar de luare a deciziilor, dar nu este incompatibilă cu ea dacă ne gândim la președinte ca personificând într-adevăr America ca stat național. Allison a conchis însă că politica americană în această criză a datorat cel mai mult birocrațiilor și altor interese sectoriale reprezentate la întrunirile decisive prezidate de Kennedy pe măsură ce criza lua amploare. Deciziile au urmat balanța opiniilor formulate în aceste ocazii de elită. Mai mult, sfaturile oferite de fiecare persoană ca fiind ale sale erau invariabil expresia intereselor pe care ea le reprezenta. Deciziile luate erau invariabil acelea favorizate de coalițiile câștigătoare ale acelor interese. O maximă (creată de Don Price) rezumă memorabil acest model de Politică birocratică: *poziția pe care o adopți depinde de locul în care te afli (where you stand depends on where you sit).*

Statele, factorii politici și actorii figurează cu toții în această analiză. Comportamentul statului este categoric o variabilă dependentă, dar este mai puțin clar care este legătura între factorii colectivi și actori. Instituțiile ca Departamentul de Stat și Departamentul Apărării aveau interese diferite, dar în ce măsură au reușit să le realizeze a depins de îndemânarea jucătorilor, ca și de importanța instituției. Acești actori își jucau rolurile în mod pe deplin loial, ilustrând astfel ideea că niște actori obedienți nu sunt neapărat niște actori mecanici, în special într-un birou ale cărui cerințe includ inventivitatea. Deși o birocrație selectează, instruiește și promovează funcționari care îi vor servi interesele, ea știe că marionetele, proștii și naivii sunt adesea performeri ineficienți. Dar, deși exigențele impuse de rol rămân pe primul plan, mențiunea de adineauri contribuie mai mult la îmbogățirea modelului Politicii birocratice decât la subminarea lui. Alți jucători, precum consilierii președintelui și președintele însuși, au acționat atunci mai mult fiecare în calitatea lui personală. De vreme ce și ei erau evident jucătorii unor roluri, ne punem și mai acut întrebarea care sunt limitele acestui model.

Rolurile instituționale și analogia dramaturgică

Criza cubaneză a rachetelor este astfel un examen foarte edificator, cel puțin dacă se poate generaliza pornind de la ea. Ceea ce este îndoielnic. Este un exemplu de luare a deciziilor în mod colectiv de către o elită puternică ce reprezintă poziții și interese sociale bine definite. Actorii din acest exemplu au mult mai multă libertate de interpretare și de manevră decât jucătorii de roluri instituționale mai obișnuiți, presați între palierele unei organizații sau aparținând, ca să spunem așa, infanteriei ei. Obediența pare acolo aproape automată. Elitele, s-ar putea obiecta, sunt categoric netipice pentru jucătorii de roluri instituționale în general. Mai mult, acest exemplu de luare a deciziilor de către

o elită este mai aparte și prin aceea că este concentrat evident asupra unei probleme a momentului. Participanții se aflau acolo pentru un scop precis și orice conflict datorat faptului că aveau poziții și roluri diferite era atenuat.

Foarte bine, să extindem ideea rolurilor instituționale și asupra altor instituții, cum sunt firmele, organismele profesionale, bisericile și cluburile de fotbal. Supunerea refuză și aici să fie mecanică, în special acolo unde intervin exigențe de rol incompatibile. Cu cât accentuăm mai mult aceste aspecte ale jucării de roluri instituționale, cu atât mai uman devine *homo sociologicus*.

Instituțiile nu sunt totuna cu clădirile care le adăpostesc. Ele sunt ansambluri de poziții organizate pentru urmărirea unui scop general cu ajutorul și al membrilor ce nu au dreptul să comande în totalitate. Mai mult, pentru numeroase poziții și roluri sociale termenul „instituție" sună prea formal și este mai natural să vorbim despre organizații, grupuri sau practici, accentuând astfel caracterul fluid al angajamentelor oamenilor și posibilitatea ca acestea să se intersecteze. De exemplu, Jack poate fi tată, baptist și arbitru de fotbal iar de profesie asistent social; Jill poate fi mamă, flautistă și consilier local al partidului conservator, precum și director al unei companii. Așteptările normative îi înconjoară în fiecare din aceste ipostaze foarte diferite. Viețile lor ar fi greu să poată fi aranjate în așa fel încât să nu se ivească deloc conflicte între diversele lor roluri. Jack se confruntă cu dilemele descurajante ale asistentului social tracasat. Jill, în calitate de consilier local, deține informații și o influență pe care ar fi tentant, dar este interzis să le utilizeze în beneficiul afacerii ei. Fiecare din ei trebuie să cumpănească în ce măsură pot conta copiii pe atenția lor printre toate aceste exigențe. Chiar dacă portofoliile lor includ unele constrângeri, de exemplu aceea că Jack nu este disponibil ca arbitru în zilele de duminică, nu există nici un ghid care ar putea să pună ordine în toate problemele de priorități prilejuite de conflicte.

Pentru a hotărî cum să procedeze, jucătorii de roluri trebuie să-și folosească judecata, după cum se poate vedea ușor dacă luăm în considerare conflictele posibile, mai întâi în cadrul unui rol, apoi între jucătorii de roluri și în fine între roluri. Să luăm dilema lui Jack ca asistent social atunci când trebuie să hotărască dacă să dea un copil ce riscă să fie maltratat în grija unei organizații de protecție a copilului. Separarea copilului de familie va fi probabil traumatică, poate chiar mai traumatică decât unele abuzuri, după cum i-am auzit vorbind în particular pe unii asistenți sociali. Dar Jack este de asemenea conștient că unii copii maltratați pot să moară. El va trebui să-și folosească propria judecată. Firește, nu este numai el implicat în acest caz. Are colegi și

poate exista o echipă de lucru ce studiază cazurile, urmărind cum evoluează. Dar membrii ei vor fi influențați de felul în care el descrie situația pe care este cel mai în măsură să o examineze; și, în orice caz, și ei pot doar să-și folosească propria judecată. Totuși, judecata nu este o formă de nesupunere; ea însoțește rolul. Dacă s-ar insista în încercarea de a codifica întreaga practică a asistenței sociale, codul ar trebui pur și simplu presărat cu instrucțiuni de folosire a propriei judecăți.

Faptul că jucarea rolurilor este rareori mecanică este și mai clar dacă luăm în considerare conflictul dintre jucătorii de roluri. Jill nu este întotdeauna de acord cu colegii săi consilieri asupra modului de interpretare a politicii partidului și a celei mai bune căi de a o realiza. În aplicarea politicii, ea este uneori în dezacord cu funcționarii guvernamentali locali, ale căror viziuni și atașamente profesionale le impun scopuri și grupuri de referință ce nu coincid cu ale ei. Oponenții ei politici, bineînțeles, nu pregetă să-i sporească dificultățile; iar diverse grupuri din afara administrației locale au tot felul de alte interese pe care consilierii trebuie să le ia în considerare. Mulți din acești factori sunt recurenți, astfel încât deciziile prezente sunt influențate atât de ceea ce s-a petrecut între ei în trecut, cât și de nevoia de a privi spre întâlnirile viitoare. Deși ea are aliați și nu duce lipsă de sfaturi, câteodată trebuie să fie neîncrezătoare în aliați și să ignore sfaturile primite. Pe scurt, rolul reclamă aptitudinile unei ființe politice — un gen de raționament practic ce se sustrage codificării. Dacă se pricepe cât de cât la astfel de lucruri, ea contribuie cu ceva propriu la ceea ce este totuși un rol instituțional tipic.

Sugestia că jucarea rolurilor nu poate fi înțeleasă fără a ține seama de persoana care joacă rolul este susținută și de considerentul că Jill joacă concomitent mai multe roluri. Prioritățile între solicitările familiei, carieră, politică și ce-o mai fi nu sunt automate. Pot exista niște „trebuie" și „nu trebuie" aproximative, precum „au prioritate copiii bolnavi" dar, în general, ea trebuie să-și hotărască singură prioritățile. Nici n-ar putea fi altfel în orice societate în care sunt permise roluri multiple. Putem imagina un îndreptar care ar interzice anumite combinații, precum proprietar de bordel și episcop, dar nu și unul care să reglementeze toate combinațiile permise. În mod inevitabil, oamenii sunt lăsați să-și orânduiască singuri modul de viață. Deși de aici nu decurge că eul este distinct de suma rolurilor sale, așa cum voi arăta imediat, putem respinge fără teama de a greși orice analiză pur mecanică a modului în care instituțiile asigură supunerea.

Jocul de roluri instituțional desfide astfel orice analiză sistemică simplă care caută să traducă imperativele pozițiilor sociale de-a dreptul în linii de acțiune specifice cerute de sistem. Hotărât lucru, acest joc

trebuie înțeles din interior. Acesta nu este un argument convingător pentru căsuța din dreapta jos, deoarece pe axa verticală se întrevăd compromisuri cu holismul și, pe lângă asta, orice ni se dezvăluie prin înțelegere se poate totuși preta apoi la o explicație într-un cadru mai larg. Dar am ajuns cu siguranță la un punct în care ar fi util să îndreptăm reflectorul asupra actorilor ca persoane.

Reflectorul este o metaforă introdusă pentru a ne reaminti că studiul instituțiilor și organizațiilor nu este singura sursă a discursului asupra rolurilor în științele sociale. Altă sursă, populară în special în microsociologie și psihologia socială, este ideea fertilă că rolurile sociale sunt jucate ca și cum ar fi pe scena teatrului vieții sociale. Când, în Capitolul 2, de Fontenelle spunea că „Natura seamănă foarte mult cu un Teatru“, dorea să luăm aminte la mașinăria ascunsă a scenei. Să ne imaginăm acum că societatea se aseamănă foarte mult cu un teatru, pentru a cerceta ceea ce se cheamă „analogia dramaturgică“. Analogia este cu personajele unei piese sau cu actorii care joacă personajele, sau, lucru fascinant, cu ambele.

Dacă povestea instituțională este mai puțin holistă decât pare, analogia dramaturgică este mai puțin individualistă. Această afirmație poate părea surprinzătoare, dacă începem cu amintirile spectacolului din școală în care Hamlet era jucat prost de către colegul de bancă de la ora de matematică. Imaginea inițială este a unui individ care își pune o mască și simulează a fi altcineva. Atunci când Jaques observă în *Cum vă place*

> Lumea-ntreagă
> E-o scenă și toți oamenii-s actori.

el adaugă imediat

> Răsar și pier, cu rândul, fiecare:
> Mai multe roluri joacă omu-n viață.[1]

Analogia pare să ne invite să distingem între om și măști și să notăm că între spectacole actorul real trăiește în afara scenei.

La o reflecție mai atentă, totuși, pare mai bine ca analogia să fie îndreptată către personajele piesei, care trăiesc o existență scrisă în scenariu și fac ceea ce cere intriga. Actorii sunt până la urmă mai obscuri, în special dacă încetăm să ne gândim la teatru după modelul unui spectacol de școală. Actorii buni nu atât dau viață unui personaj,

[1] Traducere de Virgil Teodorescu

cât îl personifică. Laurence Olivier *este* Hamlet în versiunea cinematografică clasică, susțin admiratorii săi; și orice ar însemna acest „este“, el implică mai mult decât simulare. (Să ne gândim și așa, alții ar spune că Mel Gibson *este* Hamlet în versiunea cinematografică de mai târziu. Despre ce este această dispută și ar putea avea dreptate cu toții?) Dacă lumea-ntreagă este o scenă, atunci ne aflăm întotdeauna pe scenă, iar multele noastre ieșiri sunt dintr-un rol în altul. Printre cele șapte vârste ale lui Jaques se numără băiatul de școală, îndrăgostitul și soțul ținut sub papuc, precum și soldatul bărbos ca leopardul și judecătorul plin de maxime înțelepte. Dacă dormitorul este o scenă la fel ca sala de consiliu, această noțiune de rol devine considerabil mai puțin individualistă.

Totuși aceasta nu poate fi o idee decisivă. Dacă piese precum *Hamlet* dezvăluie un adevăr despre viață, mesajul lor nu este că viața este un scenariu scris de un autor și transpus în scenă de un regizor. Autorul este un parazit, un ins care creează, dar care are nevoie de materialul vieții pe care să lucreze, iar interpretarea regizorală trebuie să se folosească de înțelegerea anterioară a publicului asupra vieții. Nu este altfel nici în cazul unei piese semi-scrise, în care actorilor li se încredințează doar personajul, o schiță și un punct de plecare. Asta nu face decât să treacă o parte din muncă asupra lor. Teatrul însuși nu se axează nici pe ideea că noi suntem suma rolurilor noastre, nici pe negația acestei idei. Ceea ce nu-i oprește, bineînțeles, pe dramaturgi să aibă puncte de vedere. Uneori ei ne spun că lumea-ntreagă este o scenă, alteori că viața este o poveste spusă de un idiot, plină de sunet și mânie, dar care nu semnifică nimic, alteori, iarăși, că suntem ceea ce noi alegem în mod liber să fim. Acestea sunt ipoteze concurente, dintre care nici una nu este inerentă analogiei dramaturgice ca atare. Nu există un adevăr unic și incontestabil despre viața socială vândut la casa de bilete.

Ambele explicații ale jocului de roluri sunt astfel în mod inerent ambigue în legătură cu eul care joacă roluri. Putem admite că „poziția pe care o adopți depinde de locul în care te afli“, fără a face din eu doar un purtător de cuvânt. Putem de asemenea fi de acord cu faptul că „mai multe roluri joacă omu-n viață“, fără a decide prin aceasta dacă el este suma rolurilor sale. Marea dificultate, pesemne, este de a ști cât de interșanjabili sunt actorii. Majoritatea dintre noi, îmi închipui, vor recunoaște că adesea avem puțină libertate de manevră socială, acceptând astfel că oricine în aceeași poziție ar avea aceleași constrângeri. Dar puțini vor extinde această poveste la toate rolurile noastre sau măcar la cele pe care le jucăm îndeajuns de mult timp pentru a le face ale noastre. Am trișat, firește, acordându-le lui Jack și Jill o existență socială conforta-

bilă, cu cariere în care inițiativa însoțește slujba. Asta îi plasează într-o minoritate a populației lumii și sugerează că imperativele scenei publice ar fi mai laxe decât sunt în general. Dar chiar și micile și ocazionalele alegeri care se fac într-o viață trăită la nivelul de subzistență ar fi suficiente pentru a arăta că din tablou nu poate lipsi individul care alege. Până una alta, suntem încăpățânați în privința unicității în viețile noastre personale. Prietenii, părinții, copiii și iubiții noștri nu sunt înlocuibili pentru noi, așa cum, sperăm, nici noi nu suntem pentru ei.

Identitate socială și identitate personală

Atunci când am reflectat asupra instituțiilor și când ne-am reprezentat lumea ca o scenă, am ajuns să ne întrebăm asupra identității actorilor. Identitatea fiind unul din cele mai dificile concepte în filosofie, ar fi convenabil să nu ne ambalăm aici în prea multă filosofie. Peter Berger remarcă în *Invitation to Sociology (Invitație la sociologie)* „A spune «Sunt bărbat» înseamnă o proclamare de rol în aceeași măsură cu a spune «Sunt colonel în armata Statelor Unite»“ (1963, Capitolul 5). El arată că există roluri de sex întocmai ca și roluri militare și că ambele ilustrează titlul capitolului său „Society in Man“.

Ce pot spune despre mine fără a proclama un rol? „*Cogito*“? „Sunt o persoană“? Mulți filosofi ar privi aceste enunțuri ca puncte de plecare pentru o discuție despre „identitatea personală“, ca distinctă de „identitatea socială“. Ei s-ar mulțumi să admită că fiecare dintre noi are o identitate socială, o sumă de roluri și relații care răspunde la întrebarea „Cine ești“? Dar, vor adăuga ei, când întrebăm „cine sunt eu?“ ridicăm o întrebare de alt tip. Două persoane diferite ar putea avea același ansamblu de atribute sociale și astfel aceeași identitate socială. Dar asta nu va face ca ei să fie o aceeași persoană, din punct de vedere filosofic, de vreme ce identitatea personală nu este totuna cu o mare asemănare în atribute de vreun fel. În orice caz, aceasta este abordarea tradițională a problemei filosofice a identității personale, inspirată de judecata că fiecare persoană este în mod necesar unică. Influențată probabil de ideea că fiecare suflet este unic pentru Dumnezeu, întrebarea a ce înseamnă să fii o persoană primește în general un răspuns care face din Jack *în mod necesar* o persoană anume, diferită de Jill. Nu spunem prin aceasta că toți filosofii concep identitatea persoanelor în mod atât de strict. Prezumția însă rămâne în picioare până când nu mi se oferă temeiuri suficiente pentru a o respinge.

Întrebările despre conceptul de persoană pot părea centrale pentru tezele individualismului în științele sociale. Dar ele nu se potrivesc stilului de individualism discutat până acum. *Homo economicus* este în fond un *tip* de individ, ale cărui exemplificări umane particulare nu interesează Teoria alegerii raționale și Teoria jocurilor decât ca întrupări ale unor ansambluri diferite de preferințe. Deși în Capitolul 6 i-am numit pe jucători Jack și Jill, asta era doar o culoare locală falsă, iar jocurile erau între orice pereche de agenți raționali cu preferințele specificate. *Homo sociologicus*, chiar când este activ, nu pasiv, este tot un tip. Oferindu-le lui Jack și Jill niște ansambluri de roluri foarte specifice, eram interesați în principal de identitățile lor sociale. În general, contrastul dintre indivizi și totalități considerat până acum a fost unul între atomi și molecule sau între unități și sisteme sau între acțiuni și norme. Pentru scopurile înțelegerii, ca și pentru cele ale explicației, am admis că, de vreme ce știința trebuie să generalizeze, indivizii sunt relevanți doar dacă sunt tipici. Totuși am ajuns, pe de altă parte, să ne plângem că *homo economicus* este până acum prea mecanic și deci prea puțin un individ. Am sugerat că în jucarea rolurilor este implicat un element de judecată extrem de personală, și deci că și *homo economicus* ar putea avea nevoie de așa ceva. S-ar putea, așadar, să existe o lacună în explicația individualistă obișnuită a indivizilor, un gol pe care o analiză filosofică a identității personale l-ar putea umple.

Numai că, după cum era și de așteptat, filosofii se află în dezacord atât în privința a ceea ce înseamnă a fi o persoană, cât și asupra a ceea ce face ca fiecare persoană să fie unică. Dezbaterile prezente îi consideră de obicei pe Descartes și Locke drept punctele de plecare istorice. Descartes susținea că fiecare dintre noi este o substanță eternă, non-fizică, o *res cogitans* sau o ființă cugetătoare înzestrată cu liber arbitru. Locke considera că cunoașterea existenței noastre continue în timp o datorăm memoriei, care ne face conștienți de ceea ce am fost și ceea ce am făcut ieri. Tratând eul ca o substanță imaterială binecuvântată cu cunoașterea de sine, aceste explicații erau în mod liniștitor compatibile cu credințele creștine ortodoxe despre suflet. Dar ele ridicau multe probleme. Ce legătură există între acest eu imaterial și creier, corp și restul lumii fizice? Este memoria mea necesară sau suficientă pentru a putea identifica cine eram ieri? Chiar dacă știu intuitiv că sunt o *res cogitans*, pot eu cunoaște că există alte euri? Asemenea întrebări pot să nu fie fatale, dar au stimulat căutarea de viziuni alternative.

Trei dintre acestea sunt îndeosebi relevante. Prima este cea a lui Hume, vorbind în numele tuturor empiriștilor care neagă că introspecția poate revela existența unui eu substanțial:

> „Când reflectez asupra *eului* meu, nu pot percepe niciodată acest eu fără una sau mai multe percepții; și nici nu pot percepe vreodată alt-

ceva decât percepțiile. Compunerea acestora formează așadar eul." (1739, Appendix)

În acest caz persoanele nu au un fel aparte de identitate. Ca și în cazul altor obiecte, identitatea lor este întotdeauna o problemă de continuitate a proprietăților și relațiilor. Ceea ce face ca două persoane să fie diferite sunt percepțiile lor diferite, datorate în parte faptului că corpurile lor au o istorie diferită în spațiu și timp. Asemănător, două boabe de mazăre dintr-o păstaie au proprietăți în comun, care le fac pe ambele să fie boabe de mazăre, și proprietăți și relații deosebite care le fac să fie boabe diferite. Până la urmă Hume nu a fost mulțumit de propriul său mod de tratare a identității corpurilor, așa cum mărturisea cu eleganță în același Apendice, dar era convins că persoanele nu reprezentau un caz aparte. Empiriștii de astăzi i-au urmat exemplul. Este un mod de gândire consonant cu naturalismul fățiș, care tratează agenții ca pe niște obiecte naturale complexe, ca atunci când definesc pe *homo economicus* ca un corp cu preferințe, informații și un program de calculator.

În al doilea rând, există argumentul lui Kant pentru „unitatea transcendentală a apercepției" din *Critica Rațiunii Pure* (Analitica Transcendentală, Cartea I, Capitolul 2, Secțiunea 2). Schițată în mare, ideea sa este că, de vreme ce experiența ne oferă doar „fenomene", capacitatea noastră de a unifica datele experienței în obiecte durabile și justificarea noastră pentru acest lucru trebuie să provină din altă parte. Aceste unități, nefiind accesibile experienței, sunt „transcendentale" și reprezintă contribuția intelectului nostru, care grupează fenomenele și le aduce sub concepte, organizate înăuntrul unui cadru de categorii. În acest fel raportăm fenomene diferite la conștiința unei unice minți cugetătoare. Dar unitatea și identitatea de sine a minții cugetătoare nu este nici ea dobândită prin percepție sau introspecție. Și ea este o unitate transcendentală, acum a „apercepției" sau a conștiinței de sine, cunoscută nouă prin reflecția asupra presupozițiilor reflecției înseși.

Acest eu transcendental este activ în înțelegerea lumii și a propriului său rol în lume. El ordonează experiența pe baza postulatului că totul în lume are loc numai în concordanță cu legile naturii și că nu există libertate. Totuși, pentru a înțelege fenomenele trebuie să presupună că există și un alt tip de cauzalitate, aceea a libertății. Aceasta este la Kant cea de-a treia dintre cele patru „antinomii ale rațiunii pure", fiecare constând dintr-o teză și o antiteză contradictorie, între care Kant caută un fel de sinteză (Dialectica Transcendentală, Cartea a II-a, Capitolul 2, Secțiunea 2). Faptul că eul este un agent liber într-o lume în care nu există libertate este o antinomie care surprinde foarte bine dificultățile noastre de a decide cum să conceptualizăm acțiunea socială. Suntem agenți care nu pot fi niciodată cuprinși integral în act, dar trebuie cu toate astea să fie presupuși când vrem să înțelegem actul.

În al treilea rând, există concepția pragmatiștilor, înclinați să privească acest eu transcendental ca pe un vestigiu al încercărilor de a gândi eul ca o *res cogitans*. Deși Kant a respins pe bună dreptate viziunea empiristă conform căreia experiența e tot ce avem sau tot ce ne trebuie, el a greșit considerând că pentru a înțelege activitatea de interpretare e nevoie de un eu real. Pânza credințelor se țese în mod activ, dar nu sub îndrumarea unui țesător-șef (e.g. Rorty, 1987). Ideea a fost enunțată memorabil cu mult înainte de către William James în *The Principles of Psychology (Principiile psihologiei)* (1890, Capitolul 10). James insistă atât pe „Eu" (eul cunoscător), cât și pe „Mine" (eul cunoscut). „Eul empiric sau *mine*" are trei aspecte:

Eul material sau corpul;
Eul social — „eul social al unui om este recunoașterea pe care el o primește de la cei din preajma sa… propriu-zis, un om are atâtea euri sociale câți indivizi există care îl recunosc";
Eul spiritual — „ființa subiectivă sau interioară a omului, facultățile sau dispozițiile sale psihice, luate în mod concret".

Eul, care îl cunoaște pe Mine, nu este mai mult decât „un Gând trecător, judecător", nu un Gânditor real sau transcendental. Dar el totuși contează, deoarece gândirea și judecata sunt activități, nu agregate de evenimente mentale.

Toate aceste direcții de gândire au susținători și în prezent. Și nu lipsesc la apel nici descendenții lui Locke și Descartes. Astfel, teoriile filosofice despre identitatea personală sunt profund și ramificat divergente. Dar asta nu le face irelevante pentru întrebarea dacă suntem mai mult decât suma rolurilor noastre. Dimpotrivă, problemele sunt complicate din punct de vedere filosofic exact acolo unde acest capitol a întâmpinat dificultăți. În consecință, secțiunea sa finală va fi o invitație de a plonja mai adânc în problemele centrale ale filosofiei.

Încheiere

A insista asupra explorării lumii sociale pornind din interiorul său nu înseamnă a da câștig de cauză Înțelegerii, deoarece s-ar putea ca Explicația să aibă încă ultimul cuvânt. Dar acesta va trebui să fie într-adevăr *ultimul*. Primele reflecții despre norme, instituții și practici sunt po-

trivnice atât teoriei sistemice, cât și Teoriei jocurilor. Asemenea „structuri“, deși exterioare fiecărui actor, sunt interioare tuturor luați în mod colectiv, fiind țesute din reguli și semnificații publice care nu se întâlnesc la coloniile de termite sau la sistemele planetare. Și apoi structurile normative nu ar putea servi ca îndrumare colective ale acțiunii, dacă indivizii, a căror acceptare le susține, s-ar gândi pe ei înșiși prin analogie cu termitele dintr-o colonie sau cu rotițele unei mașini. Totuși ele nu se lasă analizate nici ca niște convenții într-un sens ce s-ar potrivi Teoriei alegerii raționale și Teoriei jocurilor. Așteptările reciproce implicate în ele sunt mai degrabă normative decât predictive și presupun o schemă cvasi-morală de îndatoriri și îndrituiri care deocamdată scapă analizei pe care o propune Teoria jocurilor.

În urma acestor constatări, ne-am concentrat atenția asupra ideii de rol ca un ansamblu de așteptări normative atașate unei poziții sociale. Holismul din căsuța din dreapta sus ar fi bine servit dacă persoanele din scena publică ar acționa întotdeauna în concordanță cu niște directive clare rezultate din pozițiile lor sociale și încă și mai bine dacă ar exista poziții sociale guvernate de norme care să-și anexeze toate relațiile sociale, oricât de personale sau de intime ar părea acestea să fie. Actorii ar putea fi atunci absorbiți de pozițiile lor, devenind suma rolurilor lor în structura normativă a societății. Am urmărit posibilitățile pe care le oferă o astfel de viziune cu ajutorul unui model de Politică birocratică și al tezei viguroase că „poziția pe care o adopți depinde de locul în care te afli“. De această dată am prezentat instituțiile și organizațiile ca sursa de acțiune atât pentru indivizii raționali fictivi, precum statul național, cât și pentru indivizii în carne și oase care le îndeplinesc exigențele. O victorie pe ambele planuri la acest nivel cheie de analiză promitea o victorie generală pentru holism.

Dar, chiar dacă poziția pe care o adopți depinde de locul în care te afli, rămâne încă o mare libertate în interpretarea rolurilor, în special pentru cineva care joacă mai multe. Conflictul de roluri dă în vileag eul prins în el. Acest eu poate fi asemuit cu un actor într-un teatru, ascuns în spatele măștii unui personaj dintr-o piesă, după cum se pare că sugerează analogia dramaturgică. La o reflecție mai atentă totuși, analogia este la fel de ambiguă în privința eului pe cât este de ambiguă perspectiva instituțională în privința absenței sale. Ambele ne îndeamnă să separăm jucătorii de rolurile lor într-un prim moment și să-i includem în aceste roluri în următorul. Asta se datorește probabil faptului că am lucrat cu ideile wittgensteiniene despre reguli și practici, în care este sădită menționata ambiguitate. Regulile îi spun actorului „cum să procedeze“ și totuși sunt construite din interpretările pe care actorii le dau acestui îndrumar. Curiozitatea despre eu rămâne nesatisfăcută. Este stimulată și mai mult când facem o incursiune în problema filosofică a identității personale, în care credința obsedantă într-un ego cartezian se lovește de neputința introspecției de a zări „altceva decât percepții“. Dar asta s-ar putea să nu arate decât că unitatea apercepției este transcendentală.

Referirea la Kant cel puțin definește dificultatea. Pe de o parte apelăm la Intelect pentru a proteja autonomia eului ca sursă de inițiative care sunt supuse judecății raționale și morale. Pe de altă parte, acțiunea este supusă, ca orice eveniment, legilor cauzale, care țin de competența Explicației. Această antinomie rămâne până acum nerezolvată.

Anthony Giddens a scris că „proprietățile structurale ale sistemelor sociale sunt atât mediul, cât și rezultatul reproducerii practicilor care constituie acele sisteme“ (1979, p. 69). Ceea ce se potrivește perfect pentru căsuța din dreapta sus, în care normele, instituțiile și practicile se alimentează unele pe altele. Dar actorii refuză să fie absorbiți de interacțiunea dintre mediu și rezultat. Ei au ieșirile și intrările lor și, ceea ce e mai important, motivele lor pentru a face ceea ce cred ei că este bine și drept. Aceste caracteristici ale lor nu le-am luat încă suficient în considerare.

Capitolul 9

EXPLICAȚIE ȘI ÎNȚELEGERE

„În lipsa adecvării la nivelul semnificației, generalizările noastre rămân simple enunțuri de probabilitate *statistică*, ori deloc inteligibile, ori imperfect inteligibile… Pe de altă parte, din punctul de vedere al cunoașterii sociologice, chiar adecvarea cea mai sigură la nivelul semnificației semnifică o propoziție *cauzală* acceptabilă doar în măsura în care există o probabilitate… ca acțiunea în chestiune să ia *într-adevăr* cursul considerat a fi adecvat din punctul de vedere al semnificației."

Weber pune în acest fel în legătură explicația și înțelegerea în primul capitol al cărții sale *Economie și societate*. Sublinierile din text îi aparțin și reliefează niște dificultăți. În mare, suntem invitați să sesizăm contrastul dintre un nivel al semnificației și un nivel cauzal și apoi să le combinăm astfel încât să ajungem la „cunoașterea sociologică". Pare o cale foarte rezonabilă; dar este mai ușor de zis decât de făcut.

O parte a mesajului weberian este clară și răspicată. Acțiunile nu pot fi explicate doar cu ajutorul statisticii. În felul acesta ele ar rămâne „ori deloc inteligibile, ori imperfect inteligibile". (Votul dlui Rouget nu poate fi explicat numai prin plasarea sa într-un grup de muncitori al căror vot poate fi prezis cu o probabilitate de 80%.) Deci trebuie să parcurgem mai întâi nivelul semnificației iar apoi, pentru a stabili ce se întâmplă *într-adevăr*, să ne întoarcem la nivelul cauzal. Dar există o ambiguitate esențială. Spune Weber că acțiunile și motivele lor există la nivelul semnificației dar nu pot fi identificate dacă datele statistice nu ne ajută în chestiunea „altor euri"? Sau spune că acțiunile au deopotrivă cauze și semnificații și că avem nevoie de ambele?

Deși nu vom încerca să aflăm răspunsul din chiar textul lui Weber, aceste întrebări ne impun un plan de discuție pentru acest capitol. În primul rând, la nivelul semnificației, avem încă de reconciliat cele două modalități de reconstrucție rațională a acțiunii. Există loc de apropiere între indivizii inteligenți ce respectă regulile, din capitolul anterior, și agenții raționali ai Teoriei jocurilor, dacă ultimii pot fi făcuți mai flexibili. În al doilea rând, la nivelul cauzal, nu ne-am decis încă ce idee de cauzalitate oferă mai mult științelor sociale, în special atunci când

ne preocupă modelele de tip ideal ale evenimentelor lumii reale. În al treilea rând, nu ne este clar încă cum să facem legătura între explicațiile interpretative și cele cauzale ale lumii sociale, nu în ultimul rând pentru că nu suntem siguri cât de departe să mergem cu sugestia că viața socială *este* ceea ce *înseamnă*.

Reguli și rațiuni

Putem începe cel mai bine sarcina de reconciliere a aspectului respectării regulilor cu cel strategic al acțiunii raționale trăgând din ultimele două capitole anumite concluzii despre autonomia actorilor. Deși am început Capitolul 8 cu o imagine a agenților ca persoane ce respectă în mod automat regulile, am renunțat repede la ea în favoarea uneia mai fluide. Indivizii supuși ce respectă regulile nu trebuie neapărat să fie indivizi ce respectă regulile în mod mecanic. De fapt nici nu pot fi așa, de vreme ce în cazurile standard regulile sunt deschise, susceptibile de interpretare și sunt, astfel, construite în cursul aplicării lor. Chiar și regulile care sunt în mod deliberat inventate sunt predispuse la conflicte în moduri neprevăzute, la fel ca regulile care apar prin intermediul unor procese latente. Pe măsură ce se stabilesc priorități și apar conflicte, regulile capătă formă. Chiar și o regulă separată este de obicei nedeterminată, deoarece nu poate fi scrisă pentru orice împrejurare și are nevoie de un gen de interpretare care implică decizii cu privire la ce se va considera că înseamnă ea. Astfel indivizii ce respectă obedient regulile nu doar știu cum să procedeze, ci și decid cum să procedeze. Ei au puterea de a interpreta în mod individual și, cu atât mai mult, colectiv, care este o putere de a construi. Urmarea este plasarea actorilor la distanță utilă față de reguli, care rămân totuși vitale pentru a înțelege ceea ce se face sub egida lor.

De exemplu, dacă Jack și Jill sunt vecini, ei sunt supuși regulilor relației de vecinătate, care merg de la cerințele juridice de a repara gardul la convențiile sociale asupra zgomotului în timpul nopții. Dar fiecare din ei are libertatea de a decide cum se aplică aceste reguli. Dacă se înțeleg bine, vor fi amândoi toleranți în legătură cu ceea ce este considerat a fi o spărtură în gard și dacă să accepte sau nu această situație. Chiar dacă nu se înțeleg bine, fiecare separat poate totuși rezista presiunii regulilor susținând că zgomotul făcut în timpul nopții trecute a fost rezonabil, că o remarcă făcută altor vecini nu este bârfă malițioasă, iar gardul nu are nevoie de reparații. Faptul că există o anume latitudine în respectarea regulilor devine palpabil dacă menționăm că fiecare dintre noi are multe roluri de jucat și poate alege, între niște limi-

te desigur, cât efort să aloce fiecăruia și cum să rezolve conflictele dintre ele. *Homo sociologicus* ni se înfățișează, pe scurt, cu suficient spațiu de manevră.

Reflectând, totuși, spațiul oferit astfel pare mai mare decât îl poate umple *homo sociologicus*. Rămâne loc și pentru *homo economicus*, individul ce-și maximizează utilitatea descris în Capitolul 6. Chiar dacă regulile sunt complete conținând în ele temeiuri pentru acțiune, aceste temeiuri subdetermină alegerile raționale. Așteptările normative lasă loc pentru opțiuni ce depind de utilitatea pe care agentul o atașează împlinirii lor. Astfel, utilitățile atașate opțiunilor lui Jill atunci când proiectează o petrecere depind în parte de ceea ce ea însăși dorește și în parte de contextul normativ. Putem gândi aceste elemente ca pe niște filtre succesive, contextul normativ oferind o listă de opțiuni și respectiva alegere de pe listă fiind făcută prin calcul rațional. Această concepție este complicată, dar nu sabotată de ceea ce tocmai am spus despre interdependența dintre filtre. Ceea ce dorește Jill depinde în parte, fără îndoială, de aspirațiile sale ca persoană socializată, poziționată social; dar cum anume răspunde ea așteptărilor normative și câtă importanță le acordă depinde în parte de ea. Nu este o mare complicație, cu condiția ca momentul deciziei să rămână unul în care ea acționează după cum calculează că este strategia de maximizare, după ce a identificat utilitățile implicate. Consecința este oferta de a combina *homo sociologicus* cu *homo economicus* analizând acțiunea socială ca alegere instrumental rațională în cadrul drepturilor și constrângerilor sociale.

Din nou despre homo economicus

Aici trebuie să facem totuși o pauză, deoarece alineatul anterior se bazează pe versiunea lui *homo economicus* care mai devreme s-a dovedit discutabilă. În versiunea standard, de bază, *homo economicus* este un individ *foarte* mecanic, un simplu dispozitiv intermediar între preferințele date și o alegere rațională calculată automat. În cazul de tip ideal, în care agenții sunt perfect raționali și știu că și ceilalți sunt astfel, nu intervine deloc personalitatea lor psihologică. Dacă, de exemplu, Jack este un misogin, sau Jill o hindusă binevoitoare, aceste caracteristici le vor fi influențat preferințele și deci și utilitățile. Dar ele nu au un alt impact asupra alegerilor făcute și nu există nici o modalitate de a infera profilurile psihologice ale actorilor din utilitățile lor în nici unul din jocurile descrise în Capitolul 6 și nici nu ar conta dacă ar exista. Faptul că utilitățile sunt așa cum sunt este tot ce știm și tot ce avem nevoie să știm, admițând doar că agenții vor căuta să le maximizeze. Ceea ce este în întregime deliberat. Teoria alegerii raționale în versiunea ei standard tratează preferințele ca date, consideră irelevantă originea lor și se concentrează doar asupra felului în care preferințele generează opțiuni orientate spre viitor. Cazul ideal a fost în mod deliberat curățat de orice psihologie particulară.

Apare acum o întrebare evidentă despre modul în care o teorie atât de abstractă se raportează la o lume reală mai dezordonată și la oamenii mai dezordonați care o locuiesc. Desigur că acești locuitori au o psihologie, una care-i face să fie indivizi distincți, și nu simple mănunchiuri ilustrative de preferințe, și care guvernează procesele lor reale de luare a deciziilor. Dar, în măsura în care psihologia este considerată o știință generalizatoare, care explică comportamentul prin raportare la legi psihologice, ideea conduce numai către o dispută interesantă despre realismul de tipul celui discutat de Milton Friedman în Capitolul 3. Nu conduce la creditarea lui Jack și Jill cu autonomie sau cu o auto-direcționare ce presupune reflecția. În schimb, fiecare din ei devine punctul de intersecție al unui subansamblu al acestor legi, aplicate în condiții relevante. (Oricine care compară ceea ce spune John Stuart Mill despre legile psihologice în Cartea VI a *Sistemului de logică*, după cum indică citatele din primul nostru capitol, cu ceea ce spune el despre „Individualitate“ în *Despre libertate*, se va întreba cum poate o psihologie generalizatoare să respecte individualitatea noastră.) Jack și Jill nu pot fi încă numiți cu adevărat indivizi. Nu există aici nici un antidot pentru un *homo economicus* în întregime mecanic. Dacă cazul ideal ar avea nevoie de un agent rațional mai puțin mecanic, o psihologie mai bogată nu ar fi de ajutor, dacă ar fi și ea mecanică.

Miriapodul

De ce am dori agenți mai puțin mecanici? Să ne amintim Dilema deținutului, în care alegerile raționale luate în mod individual duc prin însumare la un rezultat care este inferior pentru ambii jucători. Jocul este crucial pentru o eventuală reușită a Teoriei alegerii raționale, ajutată de Teoria jocurilor, în analiza normelor sociale ca rezultat al unor jocuri non-cooperative între agenți raționali. Am menționat, fără a o explora, sugestia că soluția care-i ocolea pe agenții raționali într-un joc fără repetiție ar putea fi obținută într-un joc repetat. Dar această sugestie este obiect de dispută aprinsă și, în orice caz, o soluție pentru un joc fără repetiție ar fi mult mai valoroasă. Ea ar oferi o cheie esențială pentru analiza normelor, regulilor și practicilor care îi protejează pe indivizi împotriva rezultatelor Pareto-inferioare. Aș dori să revin acum la

subiect pentru a vedea ce se mai poate face în spațiul neocupat de *homo sociologicus*, folosind un joc nou care îmi pare că pune întrebarea fundamentală mai clar. Ca prefață, voi oferi un pasaj din Hume:

> „Grâul tău este copt astăzi; al meu se va coace mâine. Este profitabil pentru amândoi ca eu să lucrez astăzi la tine, iar tu să mă ajuți mâine. Nu te iubesc și știu că nici tu nu te prăpădești după mine. Prin urmare, nu mă voi osteni pentru tine; iar dacă aș lucra la tine spre binele meu, știu că aș fi dezamăgit și că în zadar aș aștepta recunoștință din partea ta. Te las așadar să muncești singur: Tu să mă tratezi în același fel. Iată însă că vremea se strică; și amândoi ne pierdem recolta din lipsă de încredere și siguranță reciprocă.“ (1739, Cartea III, Partea 2, Secțiunea 5)

Traducând supozițiile sale implicite despre utilități în forma cerută de Teoria jocurilor, obținem „Miriapodul“ prezentat în Figura 9.1. (Priviți și Figura 9.2 pentru a vedea de unde își trage numele.) În acest Miriapod jucătorii A și B joacă pe rând ori în jos, ori transversal. Jocul începe de la nodul cel mai din stânga și este rândul lui A să înceapă. Dacă joacă în jos, jocul se termină imediat cu recompensa prezentată la capătul de jos al segmentului vertical ((0,0): primul număr din fiecare paranteză fiind recompensa lui A, iar al doilea cea a lui B). Dacă joacă transversal, B are de făcut o alegere asemănătoare între a juca în jos (-1,2) și a juca transversal, caz în care jocul se termină la nodul din dreapta cu scorul de (1,1). Ambii jucători sunt mai avantajați dacă jocul continuă prin cooperare spre un rezultat de (1,1) decât dacă A îl curmă la început jucând în jos. Dar nu asta se va întâmpla dacă A și B sunt agenții raționali din Capitolul 6. A va raționa că B va juca în jos dacă va ajunge la mutare, căci B ar prefera (-1,2) lui (1,1). Deci A, preferând (0,0) lui (-1,2), joacă în jos; și ambii jucători pierd.

Miriapodul

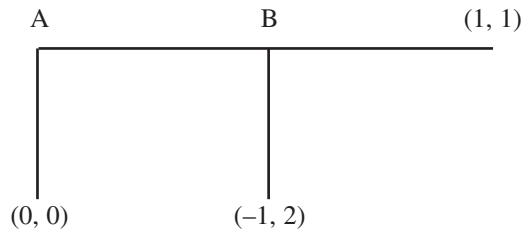


Figura 9.1 Miriapodul

Jocul din Figura 9.1 este echivalent cu o Dilemă a deținutului, cu excepția faptului că jucătorii nu joacă în același moment și nu este garantat că îi va veni rândul și celui de-al doilea jucător. Caracterul său serial este prezentat prin folosirea a ceea ce teoreticienii jocului numesc „formă extensivă“. De ce este numit „miriapod“ devine clar când luăm un exemplu în care sunt posibile mult mai multe mutări. Să presupunem că Jack și Jill au în față o grămadă de monede, primite cadou de la un prieten amabil. Urmează să joace cu rândul, fiecare luând câte o monedă sau două. Ori de câte ori este luată o monedă, îi vine rândul celuilalt; de îndată ce cineva ia două, jocul se încheie, iar monedele rămase dispar. Fiecare păstrează monedele obținute până atunci.

Această versiune este prezentată în Figura 9.2, care aduce mai mult cu un miriapod (și ar aduce și mai mult dacă ar fi dezvoltată pentru o sută de monede). Din păcate, lucrurile stau la fel ca înainte. Dacă A și B sunt agenți raționali, A va lua două monede la prima mutare, curmând jocul imediat. Pare ridicol, dar logica este exactă. Dacă jocul ar ajunge la ultimul nod din dreapta, A ar juca în jos, preferând 6 monede în loc de 5. Deci B ar juca în jos la mutarea anterioară. A, prevăzând acest lucru, ar juca în jos la nodul anterior ș.a.m.d. Această „inducție inversă“ merge înapoi până la primul nod, unde A joacă în consecință în jos. Ridicol!

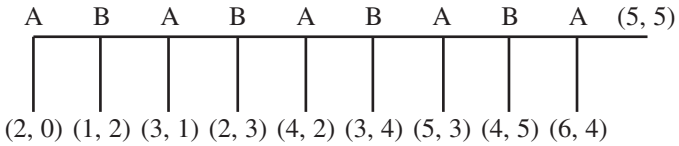


Figura 9.2

Miriapodul mi se pare că scoate clar în evidență problema fundamentală. Cineva ar putea totuși să dea din umeri și să comenteze că, de vreme ce logica îi spune primului jucător să joace în jos de la început, nu mai este nimic de spus. Dar, în timp ce o ridicare asemănătoare din umeri la un rezultat inferior comun în Dilema deținutului ar putea fi un comentariu firesc asupra unui fapt îngrozitor al vieții reale, Miriapodul este scandalos pentru Teoria jocurilor.

Mai mult, sursa scandalului este ușor de recunoscut. A și B ar fi amândoi avantajați în Figura 9.2 dacă ar dori și ar putea încheia un acord și dacă ar avea încredere unul în altul în privința respectării lui.

În acest caz, A ar putea deschide luând o monedă (mutând transversal), făcându-i astfel lui B o ofertă, iar B ar putea răspunde luând o monedă (mutând de asemenea transversal), acceptând astfel oferta lui A. Asemănător, fermierii lui Hume își vor strânge amândoi recolta, dacă agenții raționali din Figura 9.1 pot să facă și să respecte o promisiune simplă. De vreme ce toată lumea beneficiază de pe urma acestei practici profitabile și de fapt curente în practică, oare ea nu se recomandă de la sine unor agenți raționali? Dacă da, reacția evidentă este de a amenda aparatul Teoriei jocurilor spre a permite corecția.

„Un animal care poate să promită“

Acesta se dovedește însă a nu fi un amendament minor. După cum remarcă Nietzsche în *Genealogia moralei* (II.1), „A crește și a disciplina un animal care poate să promită (*das versprechen darf*) — nu este asta oare sarcina paradoxală pe care și-a propus-o natura cu privire la om? Nu este ea oare adevărata problemă a omului?“ Sarcina este paradoxală deoarece „*darf*“ („capabil“ într-un sens ce implică „potrivit“ și „îndreptățit“) poartă o încărcătură morală străină naturii. Caracterul obligatoriu al promisiunilor este într-adevăr elementul specific care ne ocolește. Obstacolul rămâne faptul că motivele de acțiune cu care operează Teoria jocurilor sunt întotdeauna îndreptate numai spre viitor, în timp ce logica promisiunilor reclamă și temeiuri orientate spre trecut. Atunci când Jack îi promite lui Jill să facă ceva mâine, el se obligă ca promisiunea de azi să-l motiveze mâine. Această făgăduială nu trebuie neapărat să fie necondiționată. Dacă, după ce i-a promis să o ajute la recoltat, el își vede copiii în pericol de moarte, ea nu este îndreptățită să-l aștepte să sosească indiferent de ceea ce se întâmplă. Dar asemenea condiții implicite nu includ faptul de a nu ține cont de o promisiune doar pentru că, atunci când vine ziua de mâine, este mai profitabil să nu o respecți.

Totuși exact asta implică aparatul standard, neamendat. Pentru un agent a cărui alegere rațională este guvernată doar de comparația între utilitățile anticipate, ceea ce a fost a fost. Oricine joacă transversal la nodul din dreapta al Miriapodului pur și simplu nu este un agent rațional, așa cum a fost definit acesta până acum. Dar poate că acest detaliu supărător reclamă doar un amendament minor. Până la urmă, Figurile 9.1 și 9.2 nu spun probabil întreaga poveste. Dacă Jack urmează să mai aibă de-a face în viitor cu Jill, s-ar putea să nu merite să o părăsească la nevoie. Și chiar dacă nu va mai avea de-a face cu ea, Jill va răspândi vorbe despre comportamentul său detestabil,

iar reputația lui poate avea de suferit. Chiar și dacă poate evita acest lucru, el ar putea avea mustrări de conștiință. Una peste alta, poate fi o greșeală să se ghideze doar după ceea ce contabilii numesc „linia de jos“.

Da; dar ne aflăm tot acolo unde eram la sfârșitul Capitolului 6. Dacă asemenea factori pot avea importanță în Miriapozii de mai sus, atunci utilitățile au fost greșit reprezentate în Figurile 9.1 și 9.2. Teoria alegerii raționale nu presupune agenți egoiști, încă mai puțin agenți stupizi care nu își pot da seama că o reputație bună poate fi folositoare. Agenții raționali pot avea orice preferințe, inclusiv cele stimulate de generozitate, prietenie și spirit civic. După aceea însă ei fac întotdeauna ceea ce le maximizează satisfacerea propriilor preferințe. Poate asta nu este pe deplin clar la Miriapozii de mai sus, dat fiind că în Figura 9.2 este vorba de bani, iar în Figura 9.1 de grâu. Totuși, în mod strict și esențial, utilitățile sunt o monedă comună care ia în considerație fiecare element de satisfacție. Un amendament care le-ar permite agenților raționali să acționeze contrar logicii unei scheme de utilități corect întocmite ar schimba lucrurile în profunzime.

Este o mare diferență între a rescrie numerele de utilități și a schimba punctele de vedere. Una este a rescrie scorurile în Figura 9.1 și 9.2 astfel încât, atunci când sunt incluse toate sursele de utilități, problema să nu se ivească. Și este cu totul altceva a sugera că agenții într-adevăr raționali pot scăpa de logica dominării *după* ce problema s-a ivit. Cât timp grija pentru alții rămâne instrumentală în sensul precis definit, propriile proiecte ale cuiva vor fi întotdeauna cel mai bine servite aplicând strategia profitorului. Atunci este încă rațional ca ea să fie aplicată și nu văd nici un motiv de a ne îndoi că scorurile din Figurile 9.1 și 9.2 reprezintă situații suficient de comune chiar și după ce au fost luate în seamă *toate* consecințele.

Marea dificultate ține de faptul că în viața de zi cu zi multe depind de relația exactă dintre jucători și de cât de direct este fiecare preocupat de binele celuilalt. Străinii implicați în tranzacții cu bani peșin se deosebesc de iubiți, de prieteni sau de vecini. Aceasta afectează clar jocurile reale de două persoane. Contează de asemenea și pentru jocurile cu *n*-persoane, deși cu cât este mai mare numărul jucătorilor, cu atât tinde să devină mai puțin personală relația lor. Dar nimic din toate acestea nu afectează esențialul, anume că Teoria jocurilor lucrează numai cu utilități, omogenizând astfel toate categoriile de motive. Relațiile sociale reale intervin aici doar atât cât se poate reprezenta în utilități; și nu este surprinzător dacă în momentul alegerii niște agenți al căror comportament este întotdeauna instrumental încalcă adesea acorduri a căror respectare i-ar costa.

Miriapozii de mai sus marchează dificultatea învederând că unele alegeri „raționale“ sunt scandalos de păguboase pentru cel în cauză. Ceea ce este scandalos rezultă din folosirea acestor utilități „nediversificate calitativ“. Iubiții nu au o cale de scăpare ce se refuză mizantropilor sau străinilor ce se întâlnesc pe piață. O dată ce intră în scenă utilitățile, indiferent de sursa lor și de relația dintre jucători, problema a și apărut, iar agenții raționali sunt prinși în ea prin logica dominării. De aceea este nevoie de o revizuire radicală, dacă dorim „un animal care poate să promită“.

Să fie remediul în judecată și înțelegere?

Să devenim deci radicali, începând cu un pasaj sugestiv din *Tratatul* lui Hume, unde se discută despre „originea dreptății și proprietății“. Hume observă că „în starea inițială a minților noastre, afecțiunea noastră cea mai puternică este limitată la noi înșine; următoarea se extinde asupra rudelor și cunoscuților; iar cea mai slabă este cea față de străini și de persoanele ce ne sunt indiferente“. Această „părtinire“, continuă el, este un obstacol în calea succesului aranjamentelor sociale menite să remedieze „inconvenientele“ naturii umane, pe care „ideile noastre naturale necultivate asupra moralității“, fiind bazate pe sentimentele noastre, nu fac decât s-o consolideze. Există totuși un remediu, și anume apariția unor convenții privitoare la dreptate și proprietate, cu condiția ca ele să implice imparțialitatea necesară. Hume îi descrie astfel sursa:

> „Remediul, așadar, nu derivă din natură, ci din *invenție*; sau, într-o exprimare mai adecvată, natura asigură un remediu, în judecată și înțelegere, pentru ceea ce este neuniform și neconvenabil în afecte.“ (1739, Cartea III, Partea 2, Secțiunea 2)

Ceea ce este sugestiv aici nu este însăși ideea de remediu — până la urmă fermierii colaborează în timpul secerișului— ci localizarea sa în judecată și înțelegere. Ce este această nouă resursă și poate fi ea adoptată de către *homo economicus*? Dacă da, vom avea nevoie de o psihologie morală mai complexă decât până acum. Harry Frankfurt (1971) propune una în care agentul are două rânduri de preferințe, unul privitor la rezultate, ca până acum, iar celălalt privitor la aceste preferințe de ordinul întâi. De exemplu, Jack este alcoolic și preferă să bea gin în loc de apă, dar este de asemenea un alcoolic ezitant care ar prefera să prefere apa ginului. Probabil judecata și înțelegerea îl pot face să acționeze conform preferințelor de ordinul doi. În mod asemănător,

John Harsanyi (1955) a susținut că, pe lângă preferințele mai comune, avem și „preferințe etice“. Astfel, Jill s-ar putea să prefere în mod obișnuit covoarele persane țesute manual în locul imitațiilor de serie, dar să aibă de asemenea o preferință contrară decisivă datorată lucrurilor pe care le-a aflat despre munca copiilor în manufacturile de covoare artizanale. În mod asemănător, Jack și Jill împreună ar putea să-și găsească drumul avantajos în jocul „Monedelor“ din Figura 9.2, dacă „judecata și înțelegerea“ lor i-ar îndemna să cadă implicit la o învoială și să o respecte.

Dar remediul de care vorbim nu este simplu. În primul rând, cele două rânduri de preferințe nu formează un aparat suficient. Deși pentru un alcoolic ce se descompune ar fi poate mai bine să acționeze contrar preferinței sale de ordinul întâi pentru gin, pentru un homosexual apăsat de vinovăție ar fi probabil mai bine să-și lepede preferința de ordinul doi pentru schimbarea orientării sexuale. Dacă este așa, „judecata“ nu echivalează cu acceptarea întotdeauna a călăuzirii după rândul superior de preferințe. Să luăm în considerare dilema unei femei care a fost până acum o mamă și o gospodină mulțumită, dar care acum a început să se întrebe dacă nu cumva s-a complăcut într-o viață inautentică de renunțare la sine. Să rămână în orizontul preferințelor ei actuale, de ordinul întâi, eventual și de ordinul doi, sau să le reordoneze în mod radical? Răspunsurile reclamă o judecată de ordin și mai înalt, în care este vorba, cu siguranță, de ceva mai mult decât de ajustarea unui cântar mental în așa fel încât să dea un echilibru de utilități mai satisfăcător.

Într-adevăr, toată imaginea cu cântarul mental devine repede un obstacol. Ea pare potrivită la început, de exemplu, atunci când cumpănim între o perspectivă sigură de 100 Ł și o perspectivă nesigură de 500 Ł și când nu există îndoială asupra sensului în care „mai mult“ înseamnă „mai bine“. Dar ultimele două exemple ridică întrebări asupra identității agentului, în care este departe de a fi clar ce este mai bun și pentru cine. Asemenea întrebări erau blocate mai devreme, prin reducerea conținutului specific al „utilității“ în așa fel încât singura care conta era „preferința“: părea că orice poate fi pus în cumpănă cu orice altceva, de vreme ce se presupune că agentul are preferințe compatibile. O dată însă ce am distanțat femeia de preferințele ei prezente, alegerea ei rațională între anumite bunuri sau linii de acțiune este suspendată, pentru că acum e vorba să decidă ce fel de persoană dorește să devină. Pentru asemenea neregularități nu se întrevede încă nici un remediu în judecată și înțelegere.

În al doilea rând, cum anume ajută judecata în alegerile strategice? Perspectiva de a rupe Miriapodul reflectând asupra avantajelor încheierii

unui acord care să oblige părțile este ademenitoare. Dar acest artificiu nu va funcționa dacă fiecare jucător rămâne un individ ce caută să-și maximizeze utilitățile și, care, prin urmare, joacă totuși „în jos“ la ultimul nod. Problema este că temeiurile pentru a juca transversal pot fi motivante doar dacă jocul transversal produce consecințe mai bune pentru acel jucător, prin prisma a ceea ce a fost *deja* inclus în numerele de utilități. Nu sunt greu de identificat genurile de motive pe care ar fi de sperat să le introducă judecata. De exemplu, chiar faptul că cineva încheie (implicit) un acord este în mod obișnuit privit ca un motiv pentru a-l respecta. Faptul că un rezultat de (5,5) este convenabil pentru ambele părți ar fi de obicei privit ca un motiv de a prefera (5,5) lui (6,4). Dar asemenea fapte sunt inutile, căci teoria se poate mulțumi să spună că, dacă ele îi afectează pe jucători, atunci utilitățile sunt reprezentate greșit în Figura 9.2. Nu există încă nici un remediu în judecată și înțelegere care să permită agenților raționali să treacă peste numerele de utilități din motive ce nu țin de compararea consecințelor.

Nu spun categoric că pentru *homo economicus* nu se poate găsi o psihologie morală care să permită acorduri într-adevăr obligatorii și temeiuri orientate autentic spre trecut care pot cu toate acestea motiva. Am găsit cel puțin posibilitatea de a-i face pe agenții raționali să reflecteze atunci când reacționează la conflictul dintre preferințele lor de ordinul întâi și cele de ordinul doi. În această măsură preferințele lor pot fi mai puțin „date“ și ei înșiși pot deveni mai puțin decât un simplu dispozitiv intermediar între input și un output calculat. Dar este nevoie totuși de ceva mai radical pentru ca, prin judecată și înțelegere, ei să se poată situa deasupra alegerilor dominant inferioare. Poate suporta Teoria alegerii raționale tensiunea unui amendament suplimentar sau resursele sale sunt epuizate? Atâta timp cât opiniile specialiștilor rămân profund divizate, las să decidă inventivitatea cititorilor.

Am găsit câteva căi de a-l face pe *homo economicus* mai puțin miop fără a distruge modelul. Cu toate astea, Miriapodul rămâne mai supărător pentru un agent rațional din punct de vedere economic decât pentru un *homo sociologicus* flexibil, care poate avea norme sociale ca motive pentru acțiune fără ca prin asta să devină creația lor. Indivizii inteligenți ce respectă regulile pot negocia cu aplomb Miriapozii. Până la urmă așa reușesc fermierii reali să nu-și piardă recoltele din lipsă de încredere reciprocă și de siguranță. Să observăm totuși că această direcție nu evită întrebările anterioare despre relația dintre eu și roluri. Ele rămân prezente latent în noțiunea de respectare „inteligentă“ a regulilor și ies la iveală de îndată ce actorii întreabă nu numai ce temeiuri le dă o anumită regulă, ci și dacă au destule temeiuri pentru a respecta acea regulă. Deși filosofii trebuie să aibă în vedere factorii sociali în reflecția lor despre rațiunea practică sau chiar despre identitatea personală, sociologii nu au un ocol marcat prin indicatorul „Identitate socială“.

Sugestia inițială era că acțiunea socială este alegere instrumental rațională în cadrul drepturilor și constrângerilor sociale. S-a văzut că alegerile pot fi individuale și cumpănite rațional, fără a fi neapărat instrumentale. Într-adevăr, dacă toate alegerile ar fi doar instrumentale, inițiativa socială nu ar mai fi nici măcar posibilă. Totuși nu am regândit ideea de alegere doar pentru a fi înghițită de ideea de respectare a regulilor. Imaginea inițială era a două filtre: unul format de contextul normativ care creează o listă de opțiuni, iar celălalt de alegerea particulară făcută prin calcul rațional. Rezultatul, cred, este că filtrele fuzionează. Alegerile strategic raționale depind de așteptările normative, care la rândul lor depind de ceea ce este strategic rațional să aleagă un agent social. Eul, rolurile și temeiurile nu pot fi separate între ele.

Reguli, temeiuri și cauze

Acest rezultat amestecat face să nu fie simplă nici clarificarea celorlalte chestiuni abordate în capitolul de față. Acestea privesc cauzalitatea și modul în care nivelul cauzal se raportează la cel al semnificației. Dat fiind că o încercare de a descâlci toate acestea ar dubla volumul cărții, voi fi scurt.

Sunt temeiurile unei acțiuni cauzele acțiunii? O primă reacție la această mult discutată întrebare filosofică ar putea fi că, bineînțeles, sunt: nu ne prea putem îndoi de faptul că oamenii acționează *deoarece* doresc și cred ceea ce fac. Dar acest răspuns nu face decât să reformuleze întrebarea: cuvântul „deoarece“ are oare un sens diferit atunci când este vorba de acțiune decât în contextul altor explicații? Această reformulare ar putea fi utilă dacă ne-am fi lămurit până acum care este analiza naturalistă potrivită a lui „deoarece“ în general. Dar concluziile noastre au fost modeste. Capitolele 2, 3 și 4 ne-au arătat destul de clar că explicația cauzală înseamnă mai mult decât menționarea unor corelații empirice valabile în anumite condiții relevante. Chiar dacă nu reușita predicțiilor ar fi piatra de încercare, totuși nu ne-am lămurit ce s-ar putea face în mod justificat cu noțiunile de „lege naturală“ sau „necesitate naturală“ și cu tezele realiste privind existența unor mecanisme cauzale cu puteri cauzale. Astfel încât, deși ar trebui să nu ne încredem în indicația lui Weber că o propoziție cauzală acceptabilă este până la urmă una exprimată în termeni de probabilitate statistică, nu dispunem

de o teorie dominantă a cauzalității prin prisma căreia să putem judeca dacă temeiurile sunt cauze.

Putem spune totuși cu siguranță că pentru agenții raționali din Teoria standard a alegerii raționale temeiurile sunt într-adevăr cauze. Dacă preferințele sunt date, iar alegerile sunt calculate simplu, operațiile interne ale agenților sunt etape ale unui proces cauzal pentru orice definiție a lui „cauzal". Firește, rolul jucat de credințe poate complica lucrurile, dacă se presupune că la credințe s-a ajuns în mod rațional, în loc ca ele să fie tratate doar ca niște elemente subiective adiționale în procesul deciziei. Cu siguranță nu ar trebui să presupunem că deliberarea rațională urmează a fi corect analizată ca o serie de cauze și efecte psihologice. Cu toate astea, există o puternică prezumție că, pentru un agent conceput ca un dispozitiv intermediar între input-urile externe și output-ul generat computațional, temeiurile acțiunii sunt cauze ale acțiunii.

Analiza indivizilor ce respectă regulile este un lucru mai delicat. Dacă instituțiile și practicile ar fi „Sistemele" din căsuța din stânga sus, am putea lesne gândi respectarea regulilor ca pe o acțiune cauzată de presiunea sistemului transmisă prin psihologia agentului. Dar am fost convinși că noțiunea wittgensteiniană de „joc" aparține neîndoielnic Înțelegerii. Acest lucru ne-a făcut să gândim acțiunile ca mutări într-un joc motivate de semnificația lor. Indiferent la ce revine aceasta în filosofia minții, nu mai putem interpreta acțiunea ca pe un comportament fizic cauzat de stări mentale. Dimpotrivă, reconstruind regulile respectate și descoperind astfel semnificația acțiunii, aflăm tot ce este de aflat despre ceea ce face agentul și de ce. Aceasta sună aproape ca și cum ideea însăși de stare mentală cade ca fiind irelevantă.

Dar nu este așa de simplu, dacă accentuăm de asemenea tema wittgensteiniană că actorii construiesc regulile în cursul interpretării și aplicării lor. Atunci devenim curioși privitor la modul în care actorii înșiși înțeleg cum să procedeze. Totuși insistența că indivizii ce respectă regulile pot fi inteligenți și creativi contribuie mai mult la îmbogățirea nivelului semnificației decât la sugerarea faptului că temeiurile au cauze exterioare lui. Concluzia că temeiurile acțiunii care provin din înțelegerea jocului de către actor nu au cauze de nici un fel poate fi cel puțin susținută.

Pe când reflectam însă asupra rolurilor, eram înclinați să invocăm un eu, distanțat de rolurile pe care le joacă și eventual, în principiu, chiar de orice reguli pe care le respectă. Tot așa, reflectând mai mult asupra lui *homo economicus,* am ajuns să distanțăm agenții raționali de preferințele care mai înainte îi defineau. Ceea ce adâncește și mai mult problema, iar eu nu pot spune pe scurt nimic despre ideile kantiene de

autonomie — rațională sau morală — în afară de faptul că sunt multe de aflat din citirea lucrărilor *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) sau *Critica rațiunii practice* (1788).

Aceste comentarii lasă în mod corespunzător deschisă modalitatea de a rezolva problemele ridicate de determinism, de vreme ce nu am lămurit până la capăt semnificația tezei că fiecare fapt are o cauză sau o explicație cauzală. Dacă ar prevala naturalismul, dificultatea în privința acțiunii libere ar fi în continuare aceea de a ști dacă compatibiliștii pot susține că libertatea este nu numai compatibilă cu determinismul, ci îl și presupune. Speranța lui Mill că totul se clarifică o dată ce recunoaștem că efectele nu sunt determinate necesar de cauzele lor pare de acum prea optimistă. Dar, chiar dacă temeiurile sunt cauze și au la rândul lor cauze, rămân încă multe de discutat și nu decurge nimic direct despre posibilitatea acțiunii libere. Deocamdată, dacă relația dintre temeiuri și acțiuni nu este una cauzală la nici un nivel, problema dacă determinismul rămâne o amenințare este deschisă.

Așteptări raționale și așteptări normative

Întrebarea finală privește relația dintre nivele și relația ce rezultă de aici dintre Explicație și Înțelegere. Voi lăsa pentru ultimul capitol aprecierea generală. Pentru a încheia prezentul capitol, aș dori să fac o sugestie ontologică despre o lume socială în care alegerile sunt strategice, iar regulile sunt construite în cursul respectării lor.

În interacțiunea strategică a agenților raționali, fiecare din ei are ceea ce economiștii numesc „așteptări raționale". Această expresie acoperă multe, inclusiv propoziția că fiecare agent are un model sau o teorie a economiei și știe că același model sau teorie se află și în capetele celorlalți. Se vede ușor de ce: Jack trebuie să știe cum interpretează Jill posibilitățile inerente unei situații, înainte de a-și forma așteptări raționale despre ceea ce va face ea; iar ea nu-și poate alege strategia fără a ști cum interpretează și el posibilitățile. Dar asta înseamnă a le atribui amândurora un răspuns la problema disputată a modului cum funcționează de fapt economia. Dificultatea este de obicei eschivată creditându-i cu o aceeași teorie economică, anume aceea standard. Acum se întâmplă însă un lucru deconcertant.

Să presupunem că teoria standard ar fi cea monetaristă, potrivit căreia, dacă într-o perioadă de recesiune guvernul mărește cheltuielile publice, rezultatul va fi inflația. Apare recesiunea iar guvernul mărește în mod nesăbuit cheltuielile publice. Agenții raționali, anticipând inflația, despre care știu că o anticipează și alți agenți raționali, se comportă

rațional. Întreprinzătorii micșorează producția; muncitorii cer salarii mai mari. În consecință apare inflația, exact așa cum prezicea teoria. Ce frumos! Criticii totuși, în special aceia care nu subscriu la monetarism, se plâng imediat de circularitate. Să presupunem că teoria standard este cea keynesiană, conform căreia cheltuielile publice într-o situație de recesiune duc la creștere. Apare recesiunea, iar guvernul mărește cheltuielile publice. Anticipând creșterea, întreprinzătorii raționali sporesc producția, iar muncitorii raționali își moderează revendicările. Suma acestor alegeri raționale este într-adevăr creșterea, așa cum spune teoria. Sugestia chinuitoare (favorizată mai mult de keynesieni decât de monetariști, după cum se știe) este că ceea ce se va întâmpla de fapt poate depinde direct de ce teorie economică se găsește în mintea agenților raționali. Cu alte cuvinte, așteptările raționale sunt înrudite cu profețiile care se auto-realizează, care generează ceea ce prevăd.

Această idee este uimitoare (expusă util în Hahn (1980)). Ca propoziție economică, ea se situează dincolo de ceea ce discutăm aici, în special pentru că nici măcar keynesienii nu presupun că pentru a avea o economie înfloritoare ar fi suficient să ajungem la credința comună că prosperitatea e iminentă. Dar îi putem vedea forța și interesul schimbând exemplul. Apariția unui ambuteiaj în trafic depinde adesea de faptul dacă automobiliștii cred că el este pe cale să se petreacă. Dacă cred asta și dacă pentru ei singura cale de a-l evita este a încerca să treacă înainte de a se petrece, atunci cu siguranță vor contribui la producerea lui. Pe de altă parte, dacă au trasee alternative, credința lor poate crea drum liber pentru orice conducător auto prea stupid — sau prea inteligent — pentru a-și bate capul cu posibilitatea ambuteiajului! Prognozele referitoare la trafic sunt astfel foarte diferite de prognozele meteo. Dacă navigatorii iau în seamă avertismentul de furtună, furtuna se petrece oricum, dar ei sunt în siguranță; dacă șoferii află prognoza privind traficul, ambuteiajul nu se va produce. Sugestia este că, adesea în orice caz, evenimentele sociale sunt modelate după forma pe care actorii sociali se așteaptă ca ele să o aibă.

Keynes compara odată economia cu un concurs dintr-un ziar în care cititorii sunt îndemnați să clasifice fotografii ale unor tinere femei în ordinea frumuseții, premiul acordându-se cititorilor care le clasifică în ordinea care se dovedește a fi cea mai populară:

> „Fiecare concurent trebuie să aleagă nu chipurile pe care el le găsește cele mai frumoase, ci pe acelea pe care el consideră cel mai probabil să atragă preferințele celorlalți competitori, fiecare din aceștia privind problema din același punct de vedere. Problema nu este de a le alege pe acelea care, potrivit judecății fiecăruia, sunt într-adevăr cele mai frumoase, nici măcar pe acelea pe care opinia generală le consideră într-adevăr cele mai frumoase. Am atins cea de-a treia treaptă, unde ne folosim inteligențele pentru a anticipa ce așteaptă opinia generală să fie opinia generală.“ (1936, p.154)

Fără îndoială că este nevoie de niște prezumții inițiale comune despre frumusețe; altfel regresul ar merge la infinit. Dar asta lasă încă loc sugestiei că nu natura, ci însăși competiția determină ordinea frumuseții. Imaginea propusă de Keynes îndeamnă la o lectură radicală a ideii din Teoria jocurilor că ceea ce se va întâmpla este o sumă de alegeri strategice. Dacă izolăm această idee, atunci așteptările raționale despre lumea socială sunt nu doar predictive, ci și generative. Asta sugerează apoi o diferență frapantă față de predicțiile despre lumea naturală.

Cât de adâncă este diferența depinde de cât de mult putem dezvolta ideea că așteptările actorilor pot mobila și mișca lumea socială. Dar, chiar fără a o împinge prea departe, ajungem să reflectăm asupra diferenței dintre jocurile împotriva naturii și jocurile împotriva unor alegători strategici. Să ne gândim pe scurt la probabilitate. Vorbind despre probabilitatea unui eveniment natural, precum ploaia, ca fiind mai mică de 100%, înțelegem câteodată că există un element întâmplător chiar în natură, contrar susținerilor unui determinism total. Dar de obicei înțelegem că, să spunem 80% este o previziune atât de exactă pe cât ne permit datele disponibile. Distingem astfel între probabilitatea fizică și probabilitatea epistemică. (După ce o monedă aruncată în sus a căzut, dar înainte de a vedea cum a căzut, probabilitatea fizică să fie „Cap“ este ori 100% ori 0%; cum nu știm care este, probabilitatea epistemică să fie „Cap“ este de 50%.) Dacă informația noastră se schimbă, ajustăm probabilitățile epistemice, aducându-le, sperăm noi, mai aproape de probabilitățile fizice. Mai are sens acest mod de a vorbi dacă Jack estimează probabilitatea că Jill va alege o anumită mutare, a cărei explicație rațională depinde de ce probabilitate crede ea că a atribuit el alegerii ei? Avem aici un argument neașteptat pentru a susține că relația dintre probabilitatea epistemică și cea fizică este aici inversată, în măsura în care rezultatele sunt suma alegerilor. Într-adevăr, s-ar putea ca noțiunea de probabilitate fizică să trebuiască eliminată cu totul. Dacă este așa, se pare că tărâmul semnificației se află în contrast evident, chiar dacă sâcâitor, cu tărâmul cauzalității naturale.

Provocarea devine și mai acută dacă ne amintim cele spuse mai înainte despre așteptările normative. În timp ce așteptările raționale pot crea un ambuteiaj în trafic, așteptările normative reprezintă chiar substanța vieții sociale. În Capitolul 7 am distins regulile constitutive ale

unui joc sau ale unei practici wittgensteiniene, fără de care nu ar exista un asemenea joc, de regulile regulative privind desfășurarea sa, după ce s-a constituit. Totuși ambele depind de felul în care interpretează oamenii așteptările normative implicate în pozițiile lor sociale. Iar pozițiile sociale sunt asigurate ele însele prin locul lor într-o rețea de așteptări normative. Astfel s-ar putea susține că tot ce este distinctiv social într-o lume socială depinde de modul în care oamenii se așteaptă să acționeze alți oameni.

„A se aștepta" are aici atât un sens normativ, cât și unul predictiv. Acestea rămân sensuri diferite, în parte pentru că rolurile nu sunt niciodată pe deplin specificate dinainte, iar deseori devin nedeterminate în urma conflictului dintre roluri, și în parte pentru că, în orice caz, oamenii sunt înclinați să nu facă ceea ce se așteaptă de la ei. Semnificației predictive trebuie să i se găsească astfel un punct de referință separat. Aici există un spațiu posibil de apropriere cu o Teorie a alegerii raționale rafinată.

Incheiere

Ideea că așteptările nu fac doar ca lumea socială să funcționeze, ci sunt chiar substanța ei nu va fi primită bine de naturaliști. Pentru a reechilibra balanța, să recapitulăm din punctul lor de vedere.

Din punct de vedere ontologic, mai mult a fost sugerat decât a fost dovedit. Așteptările contează, fără îndoială, dar ele ascund o lume materială reală de puteri materiale asupra oamenilor și a resurselor, de foamete și bogăție, de sânge, trudă, lacrimi și râsete. Lumea naturală nu se oprește la frontiera socialului. Un animal capabil de promisiuni este totuși un animal, iar regulile care împuternicesc și constrâng sunt totuși reguli ale comportamentului animal într-o lume în care evenimentele sociale au caracter cauzal.

Din punct de vedere metodologic, așadar, Explicația revendică ultimul cuvânt. Dar naturalismul poate conceda primul cuvânt hermeneuticii, ca un instrument sau scurtătură euristice utile. Unii naturaliști sunt atât de riguros behavioriști încât nu vor conceda nimic încercărilor noastre de a înțelege viața socială din interior. Dar alții sunt dispuși să distingă perpectiva spectatorului de cea a agentului și să considere meritorie reconstruirea unui nivel al semnificației cu ajutorul celei de-a doua perspective. După aceea rămâne însă de făcut travaliul explicativ. Ceea ce unii fac direct argumentând că hermeneutica produce propoziții cauzale acceptabile numai în măsura în care semnificațiile și temeiurile sunt cauze ale acțiunii. În acest caz, chiar și o reconstrucție

wittgensteiniană este un comentariu intern asupra unui ansamblu de evenimente naturale. Alții procedează indirect, admițând hermeneutica cu jocurile ei și apoi explicând în termeni externi de ce acest tărâm al ideilor este așa cum este.

Din punct de vedere epistemologic, marea dificultate privește modul în care cunoaștem că „acțiunea în chestiune… ia *într-adevăr* cursul considerat ca fiind adecvat din punctul de vedere al semnificației". Aici mărturisesc că scorul rămâne nelămurit. Acei naturaliști care sunt realiști în privința mecanismelor și structurilor subiacente ne datorează încă o justificare epistemologică. Alți naturaliști, care erau mai înainte înclinați spre pragmatism, sunt încă în postura incomodă de a risca să transforme obiectele fizice în stipulări culturale și de a traduce lumea așa cum o cunoaștem într-o țesătură de credințe. În acest caz s-ar putea ca atuurile să se afle în mâna hermeneuticii. În consecință capitolul se încheie, ca de obicei, fără un deznodământ hotărât.

Capitolul 10

Ştiinţe sociale valoric neutre?

Rămânem mai departe cu două „poveşti“ despre lumea socială şi modul în care ea funcţionează. Încă nu ştim cu siguranţă cât de radical diferă ele. Una începe ca o poveste spusă de cineva aflat în interior, adică de un agent, despre ceea ce înseamnă viaţa socială, iar cealaltă ca o poveste spusă de cineva din afară, adică de un spectator, despre cauzele comportamentului social şi ale evenimentelor sociale. Dar ambele povestiri, cea naturalistă, ca şi cea hermeneutică, au versiuni în care acţiunea este reconstruită raţional dintr-un punct de vedere interior. Ambele pot recunoaşte că viaţa socială este plasată într-o lume materială şi că variaţiile împrejurărilor şi resurselor, individuale sau colective, îi influenţează desfăşurarea. Nu e ca şi cum naturalismul ar avea în vedere doar condiţiile materiale şi comportamentul, iar hermeneutica doar acţiunea şi ţesătura de idei.

Diferenţa are mai mult de-a face cu întrebarea dacă Explicaţia sau Înţelegerea deţine asul decisiv. Chiar şi această întrebare este complicată de disputa privitoare la ce cărţi anume deţine fiecare din ele. Naturaliştii pot argumenta că, de vreme ce motivele acţiunii sunt cauze ale acţiunii, reconstrucţia raţională este un proces explicativ similar în principiu oricărui alt mod de identificare a ordinii cauzale în natură. Mai mult, de vreme ce aranjamentele instituţionale ale unei culturi influenţează acţiunea numai prin intermediul credinţelor şi dorinţelor agenţilor, întrebările referitoare la cum anume să integrăm psihologia umană în contexte sociale sunt tipice întrebărilor ştiinţifice în general şi nu îngustează cu nimic posibilităţile naturalismului. Simetric, hermeneutica poate răspunde că o psihologie care lucrează cu semnificaţii şi motive este prin aceasta radical deosebită de ştiinţa naturii, nu în ultimul rând deoarece stilul de analiză necesar pentru reguli, norme şi roluri ne împiedică să considerăm relaţia dintre elementele sociale şi psihologice ca una de la cauză la efect între elemente distincte.

Legat de această dispută există o întrebare dificilă referitoare la obiectivitate. Naturaliştii pun mare preţ pe exigenţa obiectivităţii, considerând-o general-valabilă pentru toate ştiinţele şi ca ducând finalmente la explicaţii cauzale de o unică formă. Hermeneutica, cel puţin în versiunile menţionate până acum, se bazează pe intersubiectivitate şi pe o ordine inteligibilă care este aşa cum este înţeleasă a fi din interior. Diferenţa este într-adevăr foarte adâncă. Ea poate fi estompată de disputele între holişti şi individualişti în interiorul fiecărei tabere, conducând la încercări de alianţe orizontale în diagrama noastră cu patru căsuţe. Dar, considerând că alianţele verticale sunt până la urmă mai puternice, propun să discutăm despre obiectivitate ca subiect general de controversă între Explicaţie şi Înţelegere.

O acuză obişnuită contra hermeneuticii este că ea conduce la relativism. Nu este clar imediat ce anume implică această acuzaţie sau că relativismul este un lucru rău. Dar prezumţia este că, de vreme ce descoperirile ştiinţelor naturii sunt rezultatele obiective ale căutării adevărului obiectiv, ştiinţele sociale se află în dificultate dacă nu pot fi şi ele obiective. Dacă Înţelegerea nu poate oferi mai mult decât rezultate subiective sau intersubiective, întreaga abordare hermeneutică este condamnată la relativism. Miza acestei dezbateri este mare şi spiritele care participă la ea sunt încinse. Dar iţele sale sunt încurcate, drept care vom desfăşura discuţia în două etape. Acest capitol va discuta în principal teza că ştiinţele sociale pot şi trebuie să fie „valoric neutre“, dar va comenta de asemenea, spre sfârşit, limitele relativismului moral. Următorul capitol va aborda alte variante de relativism care înconjoară căutarea adevărului în ştiinţe şi care reprezintă substanţa dezbaterii actuale.

Capitolul se va deschide cu prezumţia iluministă iniţială că progresul ştiinţific şi moral merg mână în mână. După ce vom vedea cum trasarea distincţiei „fapt/valoare“ a subminat acest optimism, ne vom întoarce la Weber. Concepţia sa despre neutralitatea valorică şi relevanţa valorică este clară şi rămâne influentă. Dar reclamă nuanţe şi conduce spre întrebări mai profunde. Acestea suscită noi reflecţii despre specificităţile cercetării sociale, despre implicaţiile recunoaşterii faptului că orice judecată ştiinţifică implică interpretare şi despre limitele relativismului în etică. În ciuda scepticismului întâlnit pe parcursul acestei discuţii, vom conchide că speranţa de progres moral nu este o cauză pierdută.

Fapte şi valori

Condorcet declara ferm că „adevărul, virtutea şi fericirea sunt legate printr-un lanţ indisolubil“ (1795, Partea a X-a). Astăzi însă, acest exemplu frapant de optimism iluminist sună din păcate găunos. Cunoaşterea a progresat enorm în două secole scurse de atunci şi, o dată

cu ea, puterea omului de a modela lumea. Dar această putere poate fi folosită pentru scopuri bune sau rele, iar unele din întrebuințările ei au fost înspăimântătoare. Ne-am putea gândi foarte bine că nu există lanțuri indisolubile nici în teorie, nici în practică. Într-adevăr, ar adăuga mulți, ideea lui Condorcet se bazează în fond pe o confuzie evidentă între fapt și valoare: știința este neutră între teoriile morale și lasă deschise toate întrebările despre întrebuințările care ar trebui să i se dea; ea oferă putere fără călăuzire.

Peentru specialiștii științelor sociale această atitudine este mai anevoie de susținut decât pentru specialiștii în științele naturii. Există bănuiala curentă că universul uman se prezintă întrucâtva diferit, în parte pentru că evaluările pe care le fac oamenii sunt o componentă esențială a ceea ce fac, iar în parte pentru că specialiștii în științele sociale sunt și ei oameni. Bănuiala este întărită de distincția dintre explicație și înțelegere. Dacă științele sociale sunt o poveste spusă din interior de participanți, o distincție strictă între fapt și valoare nu se impune la fel de peremptoriu. „Virtutea“ s-ar putea dovedi până la urmă inseparabilă de cunoașterea și puterea socială, chiar dacă nu din motivele lui Condorcet și nu cu implicațiile sperate de el.

Cum această direcție de gândire devine în curând foarte încurcată, e mai bine să începem cu locul eticii în raport cu științele naturii și cu un motiv de îngrijorare care are încă ecouri. Lansarea bombei atomice peste Hiroshima și Nagasaki a pus capăt războiului din 1939-45. Dar bucuria învingătorilor a fost în curând temperată de veștile despre ceea ce li s-a întâmplat supraviețuitorilor. Vești ce i-au afectat în special pe oamenii de știință care au creat bomba. Ei se simțiseră foarte bine cât timp au lucrat izolați, în calmul îndepărtat al laboratoarelor, devotați cauzei Aliaților și mulțumiți să accepte că ceea ce se făcea cu rezultatele muncii lor nu era decizia lor. Dar imaginile și relatările care au făcut curând înconjurul lumii i-au făcut să înțeleagă rolul lor special în victoria Aliaților. În 1947 un grup de oameni de știință eminenți, între care Albert Einstein și Bertrand Russell, au convocat conferința Pugwash pentru a discuta problemele responsabilității morale.

Conferința a respins viziunea confortabilă despre oamenii de știință ca simpli tehnicieni care descoperă mijloace pentru scopuri autorizate. Ar fi comod să gândim că aceia care furnizează instrumentele nu sunt decât niște cetățeni ca oricare alții atunci când guvernul ajunge să decidă cum să le folosească. Dar, bomba atomică fiind o noutate, numai creatorii ei știau ce putea ea să pricinuiască. Nu-i împovăra aceasta cu o responsabilitate specială? La eventuala obiecție că nici măcar creatorii ei nu cunoșteau de fapt efectele unei arme atât de noi se putea replica evident că ar fi trebuit să știe: ignoranța nu era o scuză. Unii erau

de părere că acest mod de a judeca lucrurile era simplist și temerar. Oamenii de știință atrăseseră tot timpul atenția că aceasta era o armă fără precedent, care trebuia testată sub toate aspectele și trebuia folosită numai departe de civilizație, ca o amenințare care să grăbească capitularea inamicului. Mai mult, li s-au dat asigurări oficiale în acest sens. Dar această apărare a fost și ea respinsă pe temeiul că naivitatea în legătură cu luarea deciziilor politice în timp de război nu e o scuză acceptabilă. Oamenii de știință, pe scurt, aveau datoria de a înțelege nu numai puterea pe care o smulgeau naturii, ci și la dispoziția cui o puneau. Competența tehnică incumbă o responsabilitate morală specială.

Bomba atomică nu a fost unica armă nouă a războiului. Cercetarea biologică și chimică produseseră altele la fel de mortale, iar guvernele de astăzi dețin un arsenal care se întinde de la gazele toxice la rachetele nucleare. Probleme asemănătoare ridică, de altfel, și dezvoltările mai puțin letale, precum puterea de a se juca de-a Dumnezeu cu viețile omenești folosind medicina sau tehnologia informatică. Ar fi o greșeală să presupunem din capul locului că s-ar putea spune niște lucruri simple despre etica cunoașterii în științele naturii care să ne ghideze apoi și în ceea ce privește responsabilitățile morale ale specialiștilor în științe sociale. Dar conferința Pugwash ne oferă un punct de pornire clar și întâmplarea face că unul din organizatorii săi a susținut concepția etică cea mai relevantă pentru subiectul nostru în general. Bertrand Russell a fost un exponent al distincției fapt/valoare care situa bazele eticii dincolo de perimetrul rațiunii. El susținea că etica este până la urmă o problemă de opțiune pur personală și, având mintea limpede, îi îndemna pur și simplu pe oamenii de știință, ca experți aflați într-o postură aparte și ca spirite luminate, să împărtășească propria sa opțiune. Legătura dintre a fi spirit luminat și a fi angajat este problematică.

Să introducem distincția fapt/valoare mai puțin abrupt. Condorcet susținea concepția iluministă standard că etica are o bază rațională și că, în consecință, progresul științific înseamnă și un spor de înțelepciune. Ceea ce era în acord atât cu ambițiile raționaliste mai vechi, cât și cu empirismul mai nou. Raționaliștii asemuiau de obicei cunoașterea morală cu matematica, pornind de la axiome evidente despre drept și nedrept, despre bine și rău, din care puteau fi derivate adevăruri morale particulare. Empiriștii erau mai înclinați să se bazeze pe adevăruri empirice despre natura umană și propășirea umană, deschizând astfel drumul unei științe instrumentale despre fericire, de exemplu, și despre mijloacele de a o înfăptui. Potrivit ambelor acestor moduri de gândire, adevărul, virtutea și fericirea erau într-adevăr legate laolaltă printr-un lanț indisolubil.

O atare viziune este întru totul plauzibilă, dacă lumea are încastrată înăuntrul ei o structură morală, după cum postulau filosofia antică și teologia creștină. Dacă, după cum spunea Kepler, „știința gândește gândurile lui Dumnezeu în urma Lui“, atunci știința ne luminează asupra proiectului lui Dumnezeu pentru toate, inclusiv pentru viața omenească. În acest caz, ea este o cercetare a cauzei, semnificației, scopului, funcției și rațiunii lucrurilor, toate la un loc. Spre sfârșitul secolului XVIII însă, această viziune tradițională începuse să se destrame. Gânditorii deveneau conștienți că noile metode științifice introduse de revoluția științifică o fisuraseră. Căutarea unei ordini cauzale raționale nu se mai baza pe metodele potrivite pentru revelarea sensului sau scopului din univers. Sporea bănuiala că nici experiența simțurilor, nici raționamentul *a priori* nu pot produce cunoaștere morală de genul tradițional atribuit Rațiunii. Experiența, ajutată de metoda științifică, ne poate spune cum este, era și va fi (în mod probabil) lumea, dar nu cum ar trebui să fie. Raționamentul *a priori* nu face decât să dea în vileag implicațiile a ceea ce cunoaștem deja; dar nu se poate deriva nici o concluzie morală dacă printre premise nu figurează cel puțin o propoziție morală; iar premise morale nu se pot obține prin experiență sau intuiție.

Acest filon sceptic se făcuse simțit deja din secolul XVIII. Hume îl sugerase în *Tratatul* său, în special în capitolul intilulat „Distincțiile morale nu derivă din rațiune“:

> „Luați orice acțiune recunoscută ca vicioasă; de exemplu omorul cu premeditare. Cercetați-o din orice perspectivă și vedeți dacă puteți găsi o stare de fapt sau o existență reală pe care să le puteți numi *viciu*. În orice fel ați lua-o, nu găsiți decât anumite pasiuni, motive, volițiuni și gânduri. Nu veți găsi nici un alt element factual. Viciul vă scapă în întregime cât timp examinați obiectul. Nu-l veți putea găsi niciodată până nu îndreptați reflecția asupra propriului vostru piept și nu găsiți un sentiment de dezaprobare, ivit în voi, față de această acțiune. E vorba și aici de o stare de fapt; dar ea este obiectul simțirii, nu al rațiunii. Se află în voi, nu în obiect.“ (1739, Cartea III, Partea 1)

Acesta, evident, nu este un argument zdrobitor, nici chiar ținând cont de restul *Tratatului*. Dar Hume a devenit de atunci un punct de referință standard pentru originile distincției fapt/valoare și totodată ale tezei, adesea numită „legea lui Hume“, că nu se poate deriva în nici un fel un „trebuie“ dintr-un „este“.

Ar fi o mare greșeală să presupunem pur și simplu că „judecățile de valoare“, așa cum au ajuns să fie numite, pot fi separate net de judecățile de alte tipuri și că sunt lipsite de orice bază rațională. Dar să presupunem pentru moment că așa stau lucrurile, de vreme ce este asumat în mod standard în discuțiile de manual despre locul eticii printre științele sociale. Distincția dintre judecățile științifice și judecățile de valoare poate fi marcată în diverse feluri. Unul dintre ele este subdivizarea judecăților științifice conform distincției analitic–sintetic și argumentarea că judecățile de valoare nu sunt nici analitice, nici sintetice. Aceasta este calea mai simplă, corespunzătoare scopurilor științei pozitive, care s-ar impune în mod firesc dacă pretențiile Științei pozitive din Capitolul 3 s-ar fi dovedit îndreptățite. Pragmatismul oferă o altă cale, cu condiția ca dependența de teorie să fie distinctă de dependența de valoare. În acest caz, judecăților științifice li se poate permite să includă elemente ireductibile de interpretare fără a deveni astfel contaminate de opțiuni etice. Realiștii influențați de Marx susțin o teorie a ideologiei care opune tranșant ideologia științei. Existența distincției fapt/valoare se bucură astfel de un asentiment general, chiar dacă i se dau justificări diferite.

Neutralitate valorică și relevanță valorică

După acest preambul, ideea că știința, adecvat practicată, este valoric neutră nu mai apare surprinzătoare. Pentru științele sociale, referința standard este modul clasic în care tratează Weber neutralitatea valorică sub titlurile de „neangajare valorică“ (*Wertfreiheit*) și „relevanța valorică“ (*Wertbeziehung*), așa cum sunt prezentate în principal în *Metodologia științelor sociale* (1904). De fapt Weber împarte procesul de cercetare în trei faze: ceea ce intră în el, ceea ce iese și ceea ce se petrece între acestea. Le vom schița pe scurt.

Faza inițială include selecția temelor pentru cercetare. Alegerea este determinată de ceea ce se crede că merită investigat și de ce, iar aici, evident, intervin niște valori. Lucrul acesta este probabil cel mai evident acolo unde scopul este de a extinde puterea unor interese importante, de exemplu atunci când o dictatură vrea să știe dacă echipele morții, folosite de ea, nu cumva mai mult amplifică opoziția decât să o înăbușe. Dar valorile nu sunt mai puțin implicate în opțiunea pentru cercetări inspirate de țeluri mai nobile, de pildă cele menite să atenueze sărăcia sau pur și simplu să caute adevărul despre un anumit aspect al vieții sociale. Ar putea fi alese subiecte fără număr, iar factorii decisivi sunt întotdeauna valoric-relevanți, indiferent dacă valorile sunt ale cercetătorului însuși sau, de exemplu, ale finanțatorului.

Valorile sunt la fel de endemice în faza finală, la „ieșire“. Semnificația atribuită cercetării și ceea ce se face cu ea depind de judecățile de valoare ale cuiva, nu întotdeauna ale cercetătorului. Așa se pe-

trec lucrurile, indiferent dacă motivele sunt josnice sau nobile. Adevărul sau celelalte angajamente ale oamenilor de știință în calitatea lor de oameni de știință nu se pot pretinde nici ele neutre. Știința nu este în această privință mai neutră valoric decât este o îndeletnicire economică.

În faza de mijloc însă, procesul de investigație ca atare poate și trebuie să fie neangajat. Weber prezintă rolul omului de știință în calitate de om de știință ca având de-a face doar cu fapte și explicații, indiferent încotro conduc ele. Deși arată clar că oamenii de știință au și alte roluri și astfel nu pot renunța la responsabilitățile lor politice și umane, el este categoric în legătură cu cerințele științei înseși și respinge orice sugestie că o asemenea libertate față de valori este imposibilă. Astfel, presupun, studiul torturii, plătit de un dictator care ar dori să știe cum să extragă informații mai ieftin și mai eficient, ar putea fi făcut într-un spirit de cercetare perfect detașat, de către un om de știință care caută adevărul în acea problemă. Dacă investigatorul trebuie să ia asupra sa o astfel de sarcină este cu totul altă întrebare. Așa arată, cu eventuale mici ajustări, și etica cercetării sociale de teren.

Aceasta este vocea științei pozitive, foarte clară dar, cum putem de acum bănui, prea simplă. Totuși Weber nu era un empirist brut și, așa cum am văzut mai devreme, privea „tipurile ideale“ ca esențiale pentru știință. „Tipurile ideale“ weberiene nu sunt simple artificii ale unui sistem de clasare, care presupun o separare netă între concepte și obiecte. Mai mult, am văzut în Capitolul 4 că există temeiuri independente de a considera că interpretarea impregnează toate aspectele cercetării științifice. Caracterul presupus valoric neutru al procesului se cere deci formulat cu oarece nuanțe.

Aici ne-am putea aminti de distincția lui Popper dintre descoperire și validare. Chiar dacă valorile impregnează cu siguranță procesul conceptual care inspiră conjecturile, există totuși momente de adevăr obiectiv valoric neutre, atunci când conjecturile riscă să fie infirmate empiric. Aceste momente critice deosebesc nu numai știința de pseudo-știință ci și, la o scară mai mare, societățile deschise de cele închise: știința critică își are pandantul ei în democrația liberală (Popper, 1945). Weber este însă mai ambivalent. Precum Popper, el consideră o societate deschisă ca fiind o speranță fragilă, care, dacă se realizează vreodată, are nevoie de o vigilență constantă. Dar el este mai puțin înclinat să considere rațiunea ca fiind integral de partea progresului. Raționalitatea, cel puțin în formele ei moderne, rațional-juridice, poate fi și periculoasă. Deși societățile tradiționale sunt opresive, răspândirea ordinii raționale nu este neapărat eliberatoare. Asta fără îndoială în parte pentru motivul evident că ordinea rațională concentrează puterea și nimic

nu garantează că puterea va fi folosită în scopuri bune. Dar Weber se îndoiește și de neutralitatea ordinii raționale înseși.

Amânând aceste probleme mai profunde, putem exprima acum o concepție oficială despre relevanța valorică și neutralitatea valorică în științele sociale, axată pe o distincție tranșantă între fapt și valoare. Rațiunea poate juca rolul unui arbitru neutru între ipotezele științifice rivale, dar nu poate decide între valorile concurente. Deși se numără ea însăși printre valorile științei, rațiunea nu poate dovedi nici măcar că acestea sunt valorile ce trebuie adoptate. Ceea ce se plasează înainte și după orice cercetare particulară este inerent relevant din punct de vedere valoric. În ciuda acestor nuanțări, esența procesului științific poate și trebuie să rămână valoric neutră.

Această concepție standard pare clară și sustenabilă. Încercați-o pe niște probleme spinoase din etica cercetării. Permite știința testarea cosmeticelor, a medicamentelor și a tehnicilor chirurgicale pe animale? Permite ea vivisecția cel puțin pentru unele scopuri? Concepția spune că știința este neutră. Oamenii de știință iau parte la dezbaterea socială în calitate de cetățeni și sunt îndreptățiți să refuze pe temeiuri personale, dar nu au nici un punct de vedere în calitate de oameni de știință. Sună destul de plauzibil.

Dar distincția dintre omul de știință și cetățean nu este întotdeauna ușor de trasat. Să ne gândim la folosirea substanțelor placebo în cercetare, acolo unde se consideră important a ține în ignoranță un grup de control. Este știința neutră în privința testării unei noi pilule contraceptive pe un grup de femei mexicane sărace, dintre care unele primesc pilule placebo și rămân însărcinate? Este ea neutră față de un presupus exercițiu al guvernului american în care, ca parte a unui studiu de patruzeci de ani asupra efectelor pe termen lung ale bolii, câteva sute de bărbați negri ar crede că li se face tratament pentru sifilis, când de fapt li se dau niște placebo? Este ea neutră față de experimentele medicale naziste asupra ființelor umane în lagărele de concentrare?

Ei bine, poate că unele cunoștințe au o coloratură morală și nu ar trebui dobândite. (Implică aceasta că datele de la Auschwitz nu ar trebui folosite astăzi pentru scopuri benigne?) Am putea încerca să fim de acord că „valorile științei“ nu permit urmărirea adevărului prin orice mijloace, fără a nega prin aceasta că știința însăși poate fi practicată într-o modalitate valoric neutră. Știința însăși nu implică nimic în privința constrângerilor morale pe care oamenii de știință ar trebui să le accepte, în afară de aceea care interzice denaturarea adevărului. După cum se știe, aceasta este o constrângere severă cu o sferă discutabilă. Ar trebui oare ca cercetătorii să obiecteze atunci când guvernele comandă cercetări privitoare la funcționarea politicilor lor, iar apoi ascund

rezultatele stânjenitoare și anunță că politicile funcționează perfect? Ar trebui oare să obiecteze și atunci când o companie comercială le distorsionează descoperirile cu scopul de a vinde mai multe produse sau de a câștiga un proces în justiție? Chiar dacă o distincție fundamentală fapt/valoare se susține, etica cercetării nu este simplă. Oamenii de știință au adesea nevoie nu doar de curiozitate, ci și de curaj în vocația lor de oameni de știință. Dar asemenea reflecții și codurile etice profesionale care în ultimul timp încep să se inspire și din ele postulează de regulă obiectivitatea ca element definitoriu al științei. Dilemele etice nu sunt lăsate să pună sub semnul îndoielii obiectivitatea metodei științifice și a rezultatelor ei.

Întrebări mai profunde

Concepția oficială pare încă solidă. Dar există întrebări mai profunde, dintre care trei sunt în special relevante. În primul rând, au științele sociale particularități care sunt mascate de o discuție despre știință în general? În al doilea rând, admițând ceea a fost spus despre obiectivitate în capitolele precedente, poate fi menținută încărcătura teoretică îndeajuns de distinctă față de încărcătura valorică? În al treilea rând, pot științele sociale evita argumentele pro și contra relativismului în etică?

1) Valorile în științele sociale

Dacă semnificația este „specifică vieții și lumii istorice", atunci valorile sunt un element central al științelor sociale. Acest lucru poate părea să implice numai că, pentru a le înțelege acțiunile, trebuie să studiem ceea ce oamenii valorizează. Că Martorii lui Jehova acționează în modalități călăuzite de Biblie este în aceeași măsură un fapt ca și faptul că pisicile prind șoareci. Varietatea de culturi și valori poate complica munca științelor sociale; dar din faptul de a lua în serios semnificațiile nu pare să decurgă nici o amenințare la adresa neutralității valorice.

De ce ar fi putut să decurgă? Să ne gândim la tipul de judecăți implicate în înțelegerea acțiunilor și practicilor din interior. Lumea socială se presupune că are semnificație pentru locuitorii ei, dar ei nu sunt călăuze infailibile către aceasta. Probabil că ei nu se pot înșela în mod radical în privința unei lumi constituite din credințe, relații și reguli ale căror întruchipări conștiente sunt. Dar propriile lor explicații despre ea nu sunt întotdeauna complete și corecte. Indivizii pot greși în privința

propriilor dorințe, motive și credințe, de exemplu atunci când sunt descumpăniți sau când se auto-amăgesc. Ei pot avea dorințe și credințe incompatibile, astfel că relatarea lui Jack că el crede *p* nu ne permite să inferăm că el nu crede *q*, chiar dacă *p* implică *non-q*. Indivizi diferiți pot oferi explicații contradictorii asupra lumii lor comune, de exemplu asupra a ceea ce înseamnă a fi catolic, conservator sau asistent social. Mai mult, în mod individual sau separat, ei pot produce relatări ce induc în eroare în mod deliberat, în special atunci când îl privesc pe cercetătorul social ca pe un intrus. Cercetătorii nu pot fi deci simpli cronicari creduli. Ei trebuie să judece relatările ce li se oferă. Posibilitatea înțelegerii greșite crește și mai mult dacă ne gândim la „înțelegerea explicativă" a lui Weber. Problema nu se limitează la cercetător. Atunci când un partid politic face o campanie pentru servicii publice mai bune, încurajat de sondajele de opinie care arată un sprijin considerabil al majorității, iar apoi pierde alegerile, se va întreba ce anume îi animă realmente pe alegători. Atunci când o biserică cu preoție tradițional masculină ia în considerare posibilitatea de a avea și femei preoți și încearcă să decidă dacă această inovație ar însemna progres sau trădare, ea caută să deslușească înțelesul propriei tradiții. Actorii sociali, nu mai puțin decât cercetătorii sociali, se confruntă cu complexitatea sufletului individual și a rețelelor culturale care îl înconjoară. Cum această luptă este ea însăși o sursă de schimbare, ei nu se pot detașa de scena al cărei dinamism rezultă chiar din eforturile lor de a o înțelege.

Specialiștii științelor sociale ar putea dori să privească lumea socială cu o detașare olimpiană. Dar înțelegerea explicativă le pune cel puțin câteva din problemele actorilor. Spectatorul nu vede întotdeauna mai mult din joc decât jucătorul însuși. Economiștii, de exemplu, nu se pot situa mult mai sus decât oamenii de afaceri, contabilii, lucrătorii în finanțe, muncitorii și consumatorii pentru a putea observa de la înălțime cu omnisciență poticnirile lor. Dar de judecat trebuie să judece. Care din opiniile actorilor urmează a fi crezute? Care din tranzacțiile acestora sunt semnificative? Ce previziuni vor avea influență? Atunci când judecă, ei se află parțial înăuntrul și parțial în afara jocului economic. Știința economică fiind ea însăși o activitate desfășurată în public, economiștii sunt adesea în mod direct nu doar spectatori, ci și jucători. Știința economică diferă astfel de fizică. Fizicienii nu au de judecat relatări despre lume făcute de atomi. Atomii nu relatează nimic, în timp de agenții economici o fac; iar un economist care crede că aceste relatări sunt semnificative nu poate evita să decidă pe care să o creadă.

Dat fiind că relatările actorilor sunt pline de judecăți de valoare, poate părea că știința economică trebuie să facă și judecăți despre aceste judecăți. Aici însă trebuie să pășim cu atenție, căci nu este evident

că spectatorii trebuie neapărat să se plaseze de partea cuiva. Ca exemplu, să luăm în considerare o analiză funcționalistă a valorilor victoriene, inspirată de o teorie marxistă a ideologiei. Victorienii virtuoși își întemeiau ideile despre datorie pe religia creștină contemporană. Bisericile ofereau o îndrumare severă pentru trăirea unei vieți creștine, pentru acceptarea condiției sociale și îndatoririlor și pentru importanța respectabilității. Victorienii invocau acest cadru pentru a-și explica și justifica atitudinile față de copii, infractori, neamurile supuse din imperiu, față de nebuni, femei care nășteau copii în afara căsătoriei și față de alții care aveau nevoie de o ocrotire paternă. Din punct de vedere marxist însă, creștinismul victorian era o ideologie cu multiple funcții. Făcându-i pe oameni să gândească viața socială în termeni morali, ea masca baza economică a societății, forțele economice, relațiile de producție și interesele economice ale claselor dominante și ale celor muncitoare. Ea contribuia la legitimarea guvernământului ca fiind un lucru bun pentru toată lumea și nu aflat în slujba intereselor unei clase dominante. Îi consola pe aceia a căror viață era aspră asigurându-i că așa era sortit să fie și că smerenia va fi răsplătită în viața de apoi.

Aceste perspective sunt mai degrabă orientate diferit decât opuse. Bisericile nu erau deloc oarbe la schimbările sociale produse de revoluția industrială sau la relele bogăției. Ele se îndeletniceau cu misiuni industriale printre săraci și le reaminteau oamenilor bogați că avuția nu este un bilet de intrare în împărăția cerurilor. Dar prezentau toate acestea în termeni morali, străini unei explicații funcționaliste. Este interpretarea funcționalistă neutră sau implică teza că judecățile de valoare victoriene erau false? Pare neutră. A numi o practică „funcțională“ înseamnă a nu exprima nici aprobarea, nici dezaprobarea. Unii funcționaliști sunt conservatori, care aprobă orice servește la păstrarea stabilității sistemului existent. Unii sunt marxiști și caută să identifice tot ce este funcțional pentru sistemul capitalist, astfel încât gândirea și acțiunea revoluționare să-și propună să-l submineze. Funcționalismul însuși pare compatibil cu oricare dintre aceste atitudini.

Da; dar să observăm că ambele atitudini presupun că ceea ce este funcțional este prin aceasta și explicativ. Actorii au explicații diferite asupra a ceea ce cred și asupra modului cum acționează. Creștinii pot fi de acord că prevalența credințelor creștine are consecințe sociale, dar nu pot fi de acord cu o explicație socială a motivelor pentru care le împărtășesc. Descrierea și explicația din interior se formulează în termenii unei ontologii spirituale și a bunelor temeiuri pentru credințe. Explicația funcțională subminează aceste imagini despre sine ale actorilor. Poate părea că ea lasă loc pentru explicația din interior, dar de fapt o subminează. Creștinismul își îndeplinește funcțiile sale sociale doar

dacă este crezut cu sinceritate. Sinceritatea în acest caz include considerarea explicației spirituale din interior ca fiind întemeiată pe adevăr. Din interior, nici o funcție socială a creștinismului nu este un temei pentru îmbrățișarea credințelor creștine. Asta rezultă din afirmația că sinceritatea este crucială pentru succesul social. Creștinii pot încă învăța de la funcționaliști, de exemplu atunci când formulează un mesaj creștin potrivit pentru situația proletariatului din industrie. Dar ei sunt obligați să respingă explicarea motivelor pentru care cred ceea ce cred prin funcțiile sociale ale credințelor lor.

Reciproc deci, a afirma că funcțiile explică totul înseamnă a nega adevărul unora din credințele actorilor. Acolo unde aceste credințe combină fapte, propoziții teoretice și valori într-o explicație integrată a modului în care ar trebui să trăim, perspectiva funcțională pune sub semnul întrebării adevărul unor credințe morale. Înseamnă aceasta că ea opune acelor crezuri o viziune alternativă despre lume, sau doar că suspendă judecata? Întrebarea ne conduce spre a doua problemă profundă.

2) Încărcătura valorică și încărcătura teoretică

Pragmatismul căuta să ne convingă în Capitolul 4 că mintea este întotdeauna activă atunci când alege ce să accepte, să revizuiască sau să respingă; că nu există fapte anterioare interpretării; și deci că logica și experiența nu pot dicta ce este rațional să credem. Dat fiind că „puterea sa proprie“ prin care albina transformă materialul înainte de a-l depune în intelect a rămas enigmatică, este o ocazie splendidă pentru a sugera că judecățile de valoare sunt prezente în tot ceea ce trece drept cunoaștere. Interpretarea și alegerea între teorii conțin un element normativ ireductibil, care provine din reguli și criterii de acceptare rațională care sunt încărcate valoric. Acest element normativ din țesătura de credințe influențează modul în care alegem și definim conceptele relevante, modul în care le aplicăm și modul în care îmbinăm între ele interpretările rezultate. Sugestia este că toate cele trei faze ale exercițiului sunt guvernate de reguli într-o manieră care intră în contradicție cu asigurarea lui Weber că activitatea științifică propriu-zisă este (sau poate fi) o căutare valoric independentă a adevărului.

De exemplu, să luăm îndelungata disputa cu privire la proporțiile sărăciei în Marea Britanie. Au existat trei concepții alternative despre sărăcie. Studiul lui B. S. Rowntree (1901) o definea în termeni de *subzistență* — un venit sub acela „suficient pentru a obține minimul necesar pentru menținerea simplei eficiențe fizice“ (1901, p. 86). Acest minim includea îmbrăcămintea, combustibilul și anumite alte articole, dar

avea în vedere în principal alimentele de bază. Aceeași definiție a fost folosită de W. H. Beveridge în Raportul său din 1942, care a inspirat statul asistențial de după război. Ratele ce au rezultat pentru asistența națională și asigurarea națională au ajuns însă curând să pară prea scăzute, iar în anii '70 a prins contur o definiție mai blândă a sărăciei în termeni de *nevoi fundamentale*. Biroul Internațional al Muncii specifica în 1976 două componente: „cerințele minime ale unei familii pentru consum privat" (hrană, adăpost, îmbrăcăminte și ceva mobilă și aparatură) și „servicii esențiale asigurate de către și pentru întreaga comunitate, precum apă potabilă, canalizare, transport public și educație pentru sănătate și facilități culturale" (1976, pp. 24-25). Această referire la binele comunității se află într-un contrast interesant cu concentrarea lui Rowntree pe dimensiunea individuală și fizică. Dar ea prilejuiește probleme privitoare la ce anume trebuie inclus, probleme la care, argumentează unii critici, nu se poate răspunde decât trecând la o concepție socială în termeni de *deprivare relativă*, ca „singura modalitate prin care sărăcia poate fi definită obiectiv și aplicată consecvent" (Townsend, 1979). Oamenii sunt „deprivați relativ" dacă resursele lor nu le îngăduie să satisfacă cerințele sociale ce derivă din apartenența lor la societatea în care trăiesc — așteptări care sunt apoi traduse într-un prag de venit necesar pentru a le satisface.

Aceste trei concepții au implicații foarte diferite pentru ceea ce contează drept sărăcie și deci și pentru conținutul politicilor de asistență. Dacă sărăcia este o problemă de deprivare relativă, atunci aspectul nutrițional al alimentației polulației este doar o parte din ceea ce trebuie luat în considerare. Hrana înseamnă mai mult decât o cantitate de calorii, dat fiind că ce anume mănâncă cineva, felul în care mâncarea este gătită, unde și cu cine mănâncă sunt și ele parte a identității personale și sociale a individului. Deprivarea este mai mult decât lipsa de calorii, îmbrăcăminte, adăpost și alte lucruri fizice necesare. Se deschide astfel o dimensiune socială, care pune sub semnul întrebării asumpția anterioară că sărăcia se poate recunoaște uitându-ne doar la indivizi. Relativitatea înseamnă de asemenea că, atunci când bogații devin mai bogați, săracii devin prin asta mai săraci. Astfel, televizorul era prea rar în 1945 în Marea Britanie pentru a se putea spune că cineva este deprivat pentru că nu are televizor. Astăzi în schimb se poate susține că aceia ce sunt prea săraci pentru a-și permite unul sunt lipsiți de o facilitate culturală esențială pentru un cetățean complet: gândiți-vă la oamenii bătrâni care trăiesc singuri pentru că familiile lor s-au maturizat și au devenit mobile social și geografic. Această linie de gândire devine în curând mai contestabilă decât ar putea sugera cuvintele lui Townsend „definită obiectiv și aplicată consecvent". Pentru că în felul acesta nu ar exista nici o perspectivă de eliminare a sărăciei într-o societate inegală, în timp ce Beveridge putea să-și închipuie că abordează o problemă rezolvabilă. Cât despre asta, totuși, schimbările sociale, precum creșterea duratei de viață (datorită Serviciului Național de Sănătate), șomajul structural și familiile uniparentale au subminat schema sa bazată pe asigurări și au sporit distanța care mai rămâne de parcurs.

Sper că cele spuse au fost suficiente pentru a arăta că toate câte s-au scris despre sărăcie sunt contestate și răscontestate. Ce concepție ar trebui preferată în mod rațional? Această dispută teoretică privește atât de faptele referitoare la sărăcie, cât și efectele probabile ale politicilor menite să o reducă. Iar sărăcia nu este un exemplu izolat. Alte concepte cu acest caracter contestat, dar călăuzitor al acțiunii sunt puterea, libertatea, criminalitatea sau democrația, ca să dăm niște exemple bine cunoscute. Lista se mărește rapid și în curând promite să se extindă și la conceptele cheie ale științei și epistemologiei. Nu cumva dificultățile noastre în a ajunge la o analiză corectă, de exemplu, a cauzalității, explicației, înțelegerii și cunoașterii provin și ele din nesesizarea faptului că în toate este prezent un element ce ține de judecăți de valoare?

Trebuie spus totuși că nu este ușor de dovedit că tot ce este încărcat teoretic este prin chiar aceasta încărcat și valoric și, chiar dacă s-ar dovedi că este așa, nu înseamnă neapărat că trebuie să adoptăm relativismul și să pierdem orice speranță în obiectivitate.

În primul rând, s-ar putea să existe totuși temeiuri raționale de alegere între teorii și de a prefera o definiție a unui concept alteia. În dialogurile lui Platon, definițiile curajului, cunoașterii sau dreptății, de exemplu, care sunt începutul înțelepciunii pe aceste teme, se obțin și pot fi obținute doar după o lungă discuție socratică. Raționaliștii aparținând acestei tradiții au susținut întotdeauna că se poate ajunge la definiții adevărate ale conceptelor, adică la definiții care redau esența lucrului definit. Constructorii de sisteme din epoca revoluției științifice, precum Descartes, considerau axiomele lor ca fiind ceva ce se cere descoperit și care totuși este *a priori*. Kant încerca să identifice categoriile fundamentale unice pentru diferite domenii ale gândirii conceptuale. Mai recent, John Rawls prezenta *A Theory of Justice (O teorie a dreptății)* (1971) ca oferind o „concepție" a dreptății cu pretenții energice de a surprinde adevăratul „concept" al dreptății (deși cartea sa din 1993 merge pe o linie diferită). Pentru acest fel de abordări, problema dacă sărăcia implică deprivare relativă are un caracter obiectiv; iar nevoia de a discuta argumentat nu dovedește nici ea altceva. Opinia că există un tărâm distinct al adevărului teoretic accesibil minții este demodată, dar încă posibil de susținut.

În al doilea rând, chiar dacă înțelegerea teoretică s-ar dovedi a nu fi complet distinctă de înțelegerea etică, nu ar fi o nenorocire. Până la urmă, am putea fi bucuroși să aflăm că științele sociale au implicații etice! Ar însemna că disputele morale despre valoarea politicilor sociale ar putea avea repercusiuni asupra adevărului teoriilor pe care se sprijină. Dar de ce să nu acceptăm acest lucru? Ce anume face pe cineva să creadă că o dispută morală despre posibilitățile și limitele datoriei statului de a atenua sărăcia nu are nici un fel de implicații pentru o dispută teoretică despre analiza corectă a conceptului de sărăcie? Susținătorii distincției familiare fapt/valoare presupun de obicei că, deoarece în etică nu există obiectivitate, judecățile științifice nu pot să fie atât obiective, cât și generatoare de concluzii morale. Da, dar suntem oare obligați să acceptăm respectiva distincție familiară sau să recunoaștem că una din diferențele dintre știință și etică este că știința este obiectivă iar etica relativă?

3) Relativism în etică?

Atunci când scria că „adevărul, virtutea și fericirea sunt legate printr-un lanț indisolubil“, Condorcet nu se îndoia că virtutea era un subiect potrivit pentru știință. El presupunea că etica este o ramură a cunoașterii îndreptată spre îmbunătățirea vieții atât pe plan individual, cât și pe plan colectiv. Țelurile umane erau destul de evidente prin sine, de exemplu sănătatea, bogăția și fericirea; sau, eventual, fericirea era singurul scop, cu mijloacele sale evidente, ca sănătatea, bogăția, libertatea și dreptatea, iar „științele morale“ urmau să descopere cum să le traducă în politici. În ambele cazuri, proiectul includea progresul moral, „virtutea“ fiind o problemă de înclinații pe care se cere să le identificăm și le cultivăm atât pentru propriul nostru folos, cât și ca sursă de beneficii comune în relațiile noastre sociale. Etica este agricultura minții.

La apogeul său, acest optimism iluminist presupune că natura umană este aceeași pretutindeni, că scopurile se armonizează, că mijloacele pentru a le atinge sunt posibil de descoperit, iar știința își poate stabili un plan în consecință. El fixează astfel obiective evidente. Presupoziția de armonie pare imediat vulnerabilă. Dar este mai puțin esențială decât restul. Există și o altă direcție de gândire iluministă, inițiată de Hobbes, care plasează conflictul în centrul analizei indivizilor și a societății și apoi încredințează științei sarcina de a construi armonia, chiar dacă aceasta rămâne fragilă. Cu condiția ca conflictul să fie întotdeauna datorat ignoranței, el poate fi până la urmă eliminat prin dezvoltarea cunoașterii, astfel încât, după cum proclama Condorcet, „ într-o bună zi soarele va străluci numai asupra unor oameni liberi care nu dețin altă lumină decât propria rațiune“.

Amenințările la adresa presupoziției unei naturi umane universale sunt mai fundamentale. Hume, în ciuda scepticismului său obișnuit, susținea că

> „Ambiția, avariția, amorul propriu, vanitatea, prietenia, generozitatea, spiritul civic: aceste pasiuni, amestecate în diferite grade și distribuite în societate, au fost de la începutul lumii și sunt și acum sursa tuturor acțiunilor și inițiativelor care au fost vreodată observate la oameni… Oamenii sunt atât de asemănători, în orice loc și timp, încât istoria nu ne spune în această privință nimic nou sau ciudat.“ (1748, Secțiunea VIII, Partea I, 65)

Presupun că puțini oameni vor mai fi de acord cu această viziune. Diversitatea pare cel mai simplu fapt de viață, amplu confirmat de antropologie, ca de altfel și de istorie, și ea nu-l surprinde câtuși de puțin pe cel ce crede că diferențele de structură socială și de cultură generează diferențe în pasiuni și acțiuni.

Asta s-ar putea să nu conteze totuși pentru etică, dacă am continua să gândim în termenii unei țesături morale exterioare vieții umane și să credem că știința poate căuta concomitent cauze, funcții, temeiuri, scopuri și semnificații. În acest caz am putea recunoaște diversitatea fără a abandona credința că există un unic ansamblu de adevăruri morale pe care oricine trebuie să le accepte. Noi am început însă discuția despre hermeneutică cu remarca lui Dilthey că „viața nu are nici o semnificație dincolo de ea“. De unde pare să decurgă imediat un relativism complet distructiv.

Relativismul etic nu este obligatoriu sceptic în privința tuturor pretențiilor că opiniile morale pot fi adevărate sau false. Unii relativiști susțin că la Roma trebuie să faci ce fac romanii, iar la Atena ce fac atenienii; sau că tu ești realmente legat de angajamentele tale, iar eu de ale mele. Dar ei sunt solidari în a nega existența vreunui principiu moral universal în temeiul căruia etica să poată păstra pretențiile sale tradiționale de obiectivitate. Orice putere sau drept al convingerilor morale de a călăuzi acțiunea nu poate avea decât o origine locală — de aici exemplele de origine socială și personală date adineauri. Faptul simplu că opiniile morale diferă enorm de la un om la altul, de la o perioadă sau cultură la alta pledează astfel pentru relativism, chiar dacă nu implică nimic specific. Mulți relativiști adoptă, în consecință, un scepticism radical. Pe plan social, o explicație funcțională a normelor, precum analiza marxistă a religiei victoriene, face simplă explicarea puterii credințelor de a călăuzi acțiunea, negându-le totodată dreptul de

a face acest lucru. Pe plan personal este mai potrivită o teorie filosofică, de exemplu, teoria emotivistă că enunțurile morale sunt expresii ale atitudinii vorbitorului și nu pot îndritui pe nimeni să acționeze potrivit lor, nici chiar pe vorbitor.

Din punct de vedere formal, cele spuse în alineatul precedent nu implică nimic. Simplul fapt al diversității nu dovedește prin sine nimic. Nu dovedește că orice credință morală este obiectiv falsă; nici că orice credință morală este adevărată pentru cei care subscriu la ea. Nu dovedește nici măcar că nu există credințe morale subiacente, precum datoria de a avea grijă de părinți, care sunt universale, dacă sunt luate în considerare diferențele de context. Relativismul etic rămâne discutabil în orice versiune, în așteptarea de noi argumente. Dar diversitatea de crezuri, tendința lor de a varia în funcție de poziția socială și tipul de personalitate și apelul general la distincția fapt/valoare concură la a face din relativismul etic un corolar comun al viziunii standard despre neutralitatea valorică în științele sociale. În câmpul eticii mai rămân totuși teorii care încearcă să păstreze o bază obiectivă și rațională fără a face apel la ideile tradiționale despre o țesătură morală externă. Două dintre ele sunt relevante în special pentru științele sociale.

Una este utilitarismul, care susține, în cuvintele lui Mill, că „acțiunile sunt juste în măsura în care tind să promoveze fericirea“ (1861, Capitolul 2). Ideea de bază este că orice ființă umană își dorește fericirea. Pentru a preveni obiecția ce invocă diversitatea umană, „fericirea“ sau „utilitatea“ este definită standard astfel încât *orice* dorește cineva poate fi descris în termeni de căutare a utilității, ca mai sus în Teoria alegerii raționale. Deși nu putem nici măcar încerca aici să cântărim valoarea utilitarismului ca filosofie morală, influența sa în științele sociale, în special în economie, este indubitabilă. Dacă orice acțiune poate fi analizată în mod universal ca fiind motivată de preferințe, atunci putem fi de acord bucuroși că preferințele variază oricât de mult. Dacă mai departe fericirea umană este definită în termeni de satisfacere a preferințelor, atunci științele sociale au multe de spus despre condițiile și politicile de satisfacere a preferințelor, luate individual sau în combinație, și pot chiar comenta ce preferințe ar trebui încurajate sau sancționate. Relativismul, așadar, nu ruinează obiectivitatea.

Cealaltă încercare este etica datoriei a lui Kant. Ideea este aici de a realiza obiectivitatea reflectând asupra însești ideii de temei moral pentru acțiune. Kant argumenta că există o probă obiectivă pentru orice etică posibilă: sunt maximele ei universale, imparțiale și impersonale? Astfel *ar fi imposibil* să fie corect ca eu să încalc o promisiune pe care ți-am făcut-o, dacă nu ar fi de asemenea corect ca tu să încalci o promisiune asemănătoare pe care mi-ai făcut-o mie, deoarece forma

maximei subiacente nu poate fi decât că *orice* astfel de promisiune trebuie respectată. În plus, promisiunile trebuie respectate nu pentru că sunt mijloace pentru un anumit scop pe care noi (sau unii dintre noi) se întâmplă să îl avem — nici chiar suma fericirii umane — ci din simplul motiv că au fost făcute. În limbajul lui Kant, un imperativ moral este „categoric“ (necondiționat), în timp ce imperativele prudenței sunt „ipotetice“ (se aplică doar *dacă* cineva dorește consecințele ce urmează din respectarea lor). Relațiile dintre agenții „autonomi“ (cu adevărat liberi) sunt guvernate de imperativul categoric, căci altfel i-am folosi pe alții drept mijloace pentru propriile noastre scopuri și astfel nu am aplica imparțial maximele. A pretinde autonomie pentru sine înseamnă a recunoaște aceeași pretenție la alții. Din această perspectivă, o comunitate morală este „o împărăție a scopurilor“, în care agenții autonomi își respectă reciproc autonomia sub egida imparțială a legii (*Rechtsstaat*-ul kantian). Rațiunea ajunge astfel la criterii obiective prin care să arbitreze între teoriile etice concurente și să elimine cel puțin unele coduri morale inadecvate. Reflecția ne permite să caracterizăm punctul de vedere moral, în ciuda eforturilor relativiștilor de a nega existența sa.

Utilitarismul oferă astfel o știință a binelui uman, întemeiată pe proprietăți obiective ale naturii umane. Kant oferă o analiză obiectivă a înseși ideii de moralitate. Ambele abordări continuă să influențeze științele sociale. Ambele, de exemplu, sunt implicate profund în teoriile despre democrație și despre cum ar putea fi ameliorată. Fundamentul comun se află în conexiunile largi dintre rațiune, libertate și moralitate, care marchează ceea ce este numit în sens larg liberalism. Susținătorii unei distincții standard fapt/valoare ne vor întrerupe fără îndoială aici pentru a le imputa liberalilor că greșesc încercând să amestece astfel știința și etica, dat fiind mai cu seamă faptul că există o tensiune evidentă între binele social utilitarist și libertățile individuale kantiene. Dar, chiar dacă liberalismul este într-adevăr o „ideologie“, și încă una de natură să adâncească disputele interne, ar trebui să ne ferim de a declara pur și simplu că din acest motiv el nu poate fi un exercițiu în perimetrul științei obiective și el eticii.

Există actualmente și alte încercări în direcția obiectivității în filosofia morală și politică, care se străduiesc să ia în calcul pluralismul crescând al societăților moderne fără a ceda în fața relativismului. Dar Kant și utilitarismul își păstrează importanța și ne oferă suficient pentru a da o încheiere discuției de aici despre neutralitatea valorică. Despre utilitariști se poate spune că acceptă relativitatea valorilor ca atare, dar apoi recuperează terenul astfel pierdut oferind o știință a satisfacerii preferințelor. Kantienii nu recunosc relativitatea valorilor, ci doar

diversitatea de confuzii în privința lor. Dar ei nu continuă să prescrie un anumit cod moral sau o constituție politică detaliată. Rațiunea în etică și politică se mulțumește cu precondiții universale, care exclud anumite coduri și constituții, dar sunt liberale în privința altora. Ambele filosofii se bazează pe o concepție despre natura umană și emit teze în domeniul a ceea ce se numea „psihologie morală". Aceste teze conduc la răspunsuri diferite despre neutralitatea valorică în științele sociale și ne reamintesc că nu există un unic răspuns la această problemă.

Încheiere

„Adevărul, virtutea și fericirea sunt legate printr-un lanț indisolubil". La două secole după ce a fost formulată, această idee pare prea îndrăzneață și prea simplă. Concepția oficială actuală este că știința descrie, interpretează și explică, dar nu poate justifica. Ea furnizează cunoaștere și oferă puterea de a schimba lumea, dar prescripțiile ei sunt toate de forma „spuneți-ne ce doriți și noi vă vom spune cum să procedați". Oamenii de știință pot avea anumite responsabilități speciale deoarece ei efectuează cercetarea și prevăd cum poate fi ea utilizată; dar una din datoriile lor este de a exclude judecățile de valoare din știința însăși. Asta este valabil și pentru științele sociale, chiar dacă lumea socială este îmbibată de valori și are printre locuitorii săi specialiști în științele sociale. Știința nu are nimic categoric de spus despre virtute.

Îndreptățirea acestei viziuni este aparent întărită prin distincția fapt/valoare și prin indicarea imensei diversități de valori între indivizi și grupuri. Ceea ce aproape că relativizează judecățile de valoare atât din unghiul filosofiei morale, cât și ca fapt de viață. Dacă este așa, o știință cu implicații morale și-ar compromite pretenția de a fi știință. Dar trebuie să fim atenți la circularitate. Există multe feluri de a pune sub semnul întrebării distincția fapt/valoare și ceea ce se face de obicei în numele ei. În starea actuală a filosofiei morale, nu suntem obligați să pledăm pentru neutralitate valorică pentru a face ce putem dintr-un lucru prost. În plus, am găsit oarecare temeiuri pentru a considera că viața socială nu poate fi înțeleasă din interior fără a evalua adevărul unora din crezurile morale pe care le împărtășesc actorii. Actorii sociali au cu siguranță teorii neconcordante despre ei înșiși, despre lumea socială și locul lor în ea. Unele din aceste teorii se află în dezacord cu cele ale cercetătorului. Marea întrebare este dacă ar trebui sau nu să definim termenul „moral" într-un mod suficient de larg pentru a transforma unele din aceste dezacorduri în dezacorduri morale. A păstra neutralitatea cercetării prin impunerea distincției fapt/valoare ar însemna circularitate.

Revenind, așadar, la punctul de unde am plecat, nu ne este clar încă ce anume implică imperativul hermeneutic pentru relativism. O știință socială interpretativă, bazată pe metode de reconstrucție rațională din interior a semnificațiilor subiective și intersubiective, pare a nu avea cum să evite o anume circularitate. Ceea ce înseamnă că nu putem trage concluzii despre neutralitatea valorică înainte de a mai zăbovi asupra caracterului pretins obiectiv, detașat și universal al punctului de vedere științific. Va trebui să continuăm în capitolul următor interogația anunțată mai înainte despre progresul moral.

Capitolul 11

Raționalitate și relativism

Dacă nu există fapte anterioare interpretării, pretențiile de cunoaștere a lumii sunt oare neapărat relative la un ansamblu sau altul de opinii împărtășite într-un anumit loc și timp? Aceasta este problema cunoașterii așa cum a apărut ea în capitolele precedente. Dacă acțiunea urmează a fi înțeleasă prin reconstrucția rațională din interior a semnificației sale, avem o „dublă hermeneutică“ și un argument în plus pentru relativism. Problema „altor euri“ ia o formă descurajantă. Totuși, chiar dacă este în mod abstract descurajantă, pare destul de simplă în practică. Oamenii reușesc adesea să comunice ceea ce este în mintea lor. Barierele de cultură și de perioadă îngreunează sarcina. Dar arheologii o îndeplinesc atunci când reconstruiesc un oraș antic din cenușă, oase și fragmente de ceramică. Istoricii o îndeplinesc atunci când citesc povestea feudalismului în vechi registre parohiale și în alte arhive. Antropologii o îndeplinesc atunci când pătrund într-o limbă și o cultură îndepărtate și descoperă, de exemplu, că populația Azande crede în vrăjitori sau că Nuer clasifică gemenii umani drept păsări.

Cum se realizează acestea? Există în această privință două direcții de gândire opuse. Una susține că, de vreme ce diferite popoare locuiesc în lumi intelectuale foarte diferite de a noastră, cheia este de a fi în întregime deschis la ceea ce poate descoperi cercetarea. Cealaltă spune că nu am putea recunoaște aceste diferențe și nici justifica pretenția de a fi făcut acest lucru în mod corect dacă nu ne-am putea baza pe ideea că „alte euri“ sunt în mod fundamental asemănătoare nouă; deci cheia este de a face din aceste asemănări capul de pod. O direcție conduce spre o versiune de relativism, cealaltă spre o versiune de universalism. Care dintre ele este corectă sau dacă ele pot fi combinate este o chestiune vehement dezbătută și esențială pentru profilul științelor sociale.

Din punct de vedere filosofic, sarcina este într-adevăr descurajantă și nu numai atunci când actorii studiați sunt îndepărtați sau morți. Înțelegerea de zi cu zi implică și ea fapte de interpretare, chiar dacă actorii de fiecare zi le realizează tot timpul. Vom începe prin enunțarea problemei „altor euri“ și prin a vedea de ce este ea într-adevăr o problemă. Apoi vom aborda problema „altor culturi“ și vom examina teza generală că înțelegerea unei culturi implică identificarea a ceea ce membrii săi consideră a fi real și rațional. Aici va interveni întrebarea „după criteriile lor sau ale noastre?“, care conduce la probleme dificile despre raționalitate și relativism. După ce vom fi discutat diferite forme de relativism, ne vom întâlni cu „cercul hermeneutic“ și cu patru căi sugerate de evadare din el. Comentariile de încheiere, e poate cazul să spun de pe acum, vor reflecta propria mea concepție asupra căii celei mai promițătoare.

„Alte euri“

Problema este de obicei înfățișată începătorilor cu ajutorul unei distincții tranșante între aspectele mentale și cele fizice ale persoanelor. De unde știe Jack ce gândește, simte, percepe și dorește Jill, — pe scurt, ce se petrece în mintea acesteia? El se poate ghida doar după comportamentul ei fizic, dar acesta include sunetele pe care ea le rostește și însemnările pe care le face pe hârtie. El presupune, fără îndoială, că, așa cum propriul său comportament fizic este cauzat de stările sale mentale, la fel este și al ei cauzat de stările ei mentale. El are acces direct la propriile stări mentale, dar nu și la ale ei. Deci se pare că trebuie să le infere. Cum pot fi însă justificate aceste inferențe?

Nu pare prea greu. Atunci când Jill se lovește la cot și scoate un țipăt, sau se uită la o pisică și spune „Văd o pisică“, Jack poate raționa astfel:

1) Atunci când mă lovesc la cot, țip deoarece mă doare.
2) Jill s-a lovit la cot și a țipat.
3) Deci o doare.

Sau:

1) Se vede o pisică.
2) Atunci când văd o pisică, (deseori) spun acest lucru.
3) Deci ea a văzut pisica și spune acest lucru.

Această a doua inferență sugerează de asemenea că, dacă Jill ar fi spus „*Ich sehe eine Katze*“, Jack ar fi pe cale să afle expresia germană pentru „Văd o pisică“. În general deci, o idee inițială plauzibilă este că înțelegem conținuturile mentale ale „altor euri“, inclusiv ceea ce ele au în vedere prin vorbele lor, prin analogie cu noi înșine.

Reflectând, ne dăm seama totuși că acest fel de analogie este unul foarte special. Atunci când Jack vede un ceas cu cuc, el poate infera că există un cuc înăuntru prin analogie cu alte ceasuri cu aspect rustic, ai căror cuci i-a observat. Concluzia poate fi testată empiric, de exemplu văzând dacă ușițele se deschid la oră fixă. Inferența este una inductivă de forma:

1) Alte ceasuri cu proprietățile *f, g, h* au proprietatea *i*.
2) Acest ceas are proprietățile *f, g, h*.
3) Deci el are (probabil) proprietatea *i*.

Dar, dacă acesta este modelul, el nu se aplică cunoașterii lui despre Jill și nu servește la justificarea credințelor lui nici chiar despre ceea ce este probabil să fie în mintea ei. El nu a observat niciodată *nici una* din stările ei mentale și nici nu o va face. Singurele stări mentale care ar putea fi vreodată înfățișate lui sunt propriile sale stări. Este ca și cum în inferența despre ceasul cu cuc s-ar conchide prezența unui cuc inobservabil pe temeiul că există o mulțime de cuci inobservabili. Cu alte cuvinte, inferența prin analogie a lui Jack despre starea mentală a lui Jill *presupune* că ea este într-adevăr asemănătoare lui; iar acest lucru înseamnă în mod vădit circularitate. Nu cumva atunci când relatează că vede ceva roșu, ea are experiența pe care ar avea-o el văzând ceva verde, dacă ar putea avea percepțiile ei? Dar folosirea comună de către ei a limbajului maschează această diferență. Sau, mergând cu speculația și mai departe, nu cumva ea și alții sunt niște mașini complexe, fără stări mentale asemănătoare lui? Cum ar putea ști el dacă e așa sau nu?

Asemenea îndoieli sceptice par pe undeva absurde. Este *logic* posibil ca oamenii să difere radical în ceea ce privește percepțiile, dar felul cum vorbesc și acționează exclude această idee. Presupunerea că Jack este singura ființă umană într-o lume de roboți ar putea fi *formal* coerentă. Dar replica evidentă este că o atare presupunere e mult prea artificială pentru a trebui să ne dea de gândit: chiar dacă este logic posibil, este cu totul improbabil. Replica este însă nelalocul ei. Dacă probabilitățile sunt aplicabile în cazul inferențelor de la cazuri cunoscute la cazuri asemănătoare lor, acolo unde nu există cazuri cunoscute nu există nici probabilități. Scepticul arată asta și obiectează astfel față de felul în care a fost pusă problema „altor euri“. Este ca și cum am fi fost ademeniți să ne imaginăm pe noi înșine drept căpitani ai unor submarine pentru o singură persoană care lucrează numai prin instrumente, nu percep niciodată obiectele de pe fundul mării direct și cu siguranță nu văd niciodată înăuntrul altui submarin. În acest caz, nimeni nu ar fi putut compara mai înainte ceea ce arată instrumentele cu lucrurile din mare astfel încât să poată certifica afirmațiile actuale despre ceea ce este probabil; și încă mai puțin ar fi putut compara lucrurile din mare cu ceea ce arată instrumentele din interiorul altor submarine. Problema „altor euri“ este radical insolubilă, argumentează scepticii, dacă este abordată în acest mod.

Dar aici nu este vorba numai de „alte euri“. Ideea curentă că percepțiile sunt efecte mentale ale unor cauze fizice externe este pusă și ea sub semnul întrebării. Dar asta ne-ar duce prea departe. Să ne concentrăm deci asupra ideii că inferențele lui Jack de la comportamentul lui Jill la stările mentale ale lui Jill sunt neîntemeiate dacă, în cele din urmă, ele se bazează doar pe ceea ce el știe despre propriile stări mentale în raport cu propriul comportament. De aici s-ar putea probabil scoate un argument în sprijinul unui behaviorism radical ce ar nega pur și simplu că indivizii umani au stări mentale distincte de stările corpului și că aceste stări mentale le determină comportamentul. Dar nu e neapărat nevoie să adoptăm această cale. Să continuăm deci prin a presupune că făcutul cu ochiul diferă de clipit și că Jill, făcând cu ochiul, transmite un mesaj pe care intenționează ca Jack să-l înțeleagă, dar un mesaj care poate fi menit să-l inducă în eroare pe Jack în legătură cu starea ei mentală reală. Atunci problema „altor euri“ este o problemă de justificare a unor inferențe ce s-ar putea dovedi greșite atât în anumite moduri particulare, cât și în general. Cum putem admite nevoia unei duble hermeneutici fără a lipsi aceste inferențe de orice bază?

Soluția lui Weber, așa cum am menționat mai devreme, este de a contopi comportamentul și acțiunea la un nivel fundamental al „înțelegerii directe“. Prin „empatie“ *vedem* că un om cu un topor în mână taie lemne sau că un om cu o pușcă ochește o țintă. Avansăm apoi spre „înțelegerea explicativă“ pe diferite căi, în funcție de context și de ceea ce dorim să știm. Se dovedește că tăietorul de lemne își câștigă existența într-un cadru economic în care tăiatul lemnelor este calea sa rațională de a-și asigura traiul. Omul cu pușca e pornit să răzbune omorârea unei rude de-a sa într-o societate în care există instituția vendetei. Dacă întrebăm cum se pot face într-un mod justificabil asemenea descoperiri mai rafinate, răspunsul cel mai general al lui Weber este că acțiunile sunt, în cea mai mare parte, „raționale“ și că înțelegerea explicativă avansează făcând explicită raționalitatea lor. „Adecvarea la nivelul semnificației“ se bazează astfel pe presupoziția metodologică că în raționalitate se află cheia către „alte euri“.

Acestui mod de gândire i se poate face o obiecție evidentă. Oare „vedem“ literalmente că omul cu pricina țintește cu pușca? Pușca este compusă din lemn și metal. Pentru a o identifica drept pușcă, trebuie să aplicăm o serie de concepte și o mulțime de cunoștințe sociale. Pro-

verbialul marțian care ne-ar vizita, înzestrat fizic pentru a vedea ceea ce vedem noi, nu ar vedea o *pușcă*. De fapt, nici noi nu am fi văzut o pușcă dacă obiectul văzut s-ar fi dovedit a fi, la o examinare mai atentă, un baston sau o imitație de plastic. Și atunci, nu implică oare și empatia o inferență pornind de la datele fizice? Weber ar putea replica, totuși, că orice percepție presupune concepte și că nu există nimic special în aplicarea conceptelor care atribuie funcții sociale. Poate că marțianul care ne vizitează nu recunoaște încă nici lemnul sau metalul. Or, dacă un obiect făcut din lemn sau metal este un obiect vizibil, la fel e și o pușcă. Tot așa, orice judecată perceptuală comportă un pariu. Dacă pușca se dovedește a fi o imitație de plastic, identificarea ei drept pușcă a fost o greșeală; dar greșită a fost atunci și identificarea ei ca fiind un obiect făcut din lemn și metal. Identificarea obiectelor fizice și a comportamentului fizic presupune interpretare. Puștile nu ridică nici o altă problemă în plus.

Stilul acestei replici convine susținătorilor naturalismului, căci plasează acțiunile în același cadru perceptual cu alte evenimente. Trăgătorii ce țintesc cu pușca nu sunt epistemologic mai incomozi decât pisicile care vânează șoareci. Firește, înțelegerea explicativă necesară introducerii vendetelor în povestire este mai complexă. Dar, chiar dacă ea are nevoie de o narațiune socială povestită din interior, totul va fi până la urmă decontat „la nivel cauzal" în termeni acceptabili unei metode științifice unificate. Așadar, pot argumenta naturaliștii, problema „altor euri" nu este finalmente altceva decât un exemplu mai complicat al unei probleme mai generale a cunoașterii.

Pe de altă parte, ar putea replica wittgensteinienii, este departe de a fi evident că vendetele pot fi introduse într-o explicație fundamentată atât de ferm pe niște acțiuni individuale a căror semnificație subiectivă este percepută direct. Am deosebit mai devreme semnificația unei acțiuni de ceea ce actorul are în vedere prin ea. În spirit wittgensteinian, am sugerat apoi că ultima depinde de prima, așa cum mutările unui joc depind de existența unor reguli care constituie jocul. În acest caz semnificațiile subiective nu pot fi anterioare semnificațiilor intersubiective; iar Weber greșește presupunând că empatia este fundamentală pentru înțelegerea acțiunii sociale. Prin urmare, ar putea continua wittgensteinienii, există o problemă a „altor euri" distinctă și specifică și ea nu are o soluție individualistă. Admițând că, în general, nu există intuiții fără concepte și nici fapte fără interpretare, există încă o cerință specială ca înțelegerea acțiunii să presupună înțelegerea prealabilă a practicilor sociale. Nimic din ceea ce s-a spus până acum nu arată cum putem justifica pretențiile de identificare a practicilor care dețin cheia problemei.

Această obiecție ar putea să nu pară convingătoare pentru relațiile personale dintre Jack și Jill. Probabil el nu va înțelege licitația ei de două trefle dacă nu este un jucător de bridge și mai mult, unul familiarizat cu convențiile sistemului de licitare Acol. Dar strigătul ei atunci când se așează pe un ac nu prea pare să presupună reguli și practici; și, speră el, nici emoțiile exprimate în scrisorile lor de dragoste nu sunt doar mutări într-un joc amoros. Dar, chiar și dacă admitem aceste lucruri, obiecția wittgensteiniană are încă forță atunci când este vorba de vendete, măcar pentru faptul că pentru înțelegerea mutărilor într-un joc al vendetei e posibil să nu conteze dacă actorii simt sau nu emoțiile exprimate. Să trecem deci în continuare la aspectele instituționale ale problemei „altor euri".

Alte culturi

Și aici sunt multe de spus în favoarea sugestiei lui Weber că raționalitatea deține cheia răspunsului. Dar ideea devine acum mai deschisă. Dacă suicidul ritual al unui samurai este interpretat ca rațional prin plasarea sa în contextul codului de onoare Bushido, atunci mintea actorului devine prin aceasta pentru noi mai puțin opacă. Acel context, sau tip de context, nu ajută în schimb la înțelegerea suicidului unui adolescent londonez. Temeiurile pentru acțiune care sunt generate de instituții sunt cel mai adesea specifice acelor instituții. Acestei versiuni a imperativului hermeneutic pare, așadar, să-i fie inerent relativismul. Acțiunea este rațională relativ la context; iar în contexte nu se află nimic universal.

Antropologia este o sursă excelentă de exemple ce ilustrează această temă. Unul din ele a intrat cu deosebire în conștiința filosofică și, în ciuda multora mai noi, rămâne deosebit de edificator. Cartea lui E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande (Vrăjitorie, oracole și magie la populația Azande),* publicată în 1937, oferă o modalitate vie de reliefare a rolului raționalității în înțelegerea unei culturi din interior și a dimensiunilor multiple ale relativismului în privința diferențelor culturale. Cartea schițează portretul unei culturi a cărei lume diferă de a noastră în conținut și mod de funcționare, și face acest lucru din interior.

În lucrarea *Vrăjitorie, oracole și magie la populația Azande,* Evans-Pritchard a explorat o lume socială în care multe din câte se întâmplau erau considerate ca fiind datorate vrăjitoriei și în care activitățile malefice ale vrăjitorilor puteau fi diagnosticate cu ajutorul oracolelor și (uneori) contracarate prin magie. Astfel, dacă se prăbușea un

hambar, cauza vizibilă fiind termitele, proprietarul voia să știe de ce necazul s-a abătut asupra hambarului *său*. Consultând oracolele, el căuta să afle sursa și caracterul blestemului căzut asupra lucrurilor sale. Apoi putea angaja un vraci care prin magie răzbunătoare să neutralizeze blestemul. Toate acestea erau lucruri rutiniere și normale, vrăjitorii fiind activi în viața de zi cu zi, iar precauțiile și remediile fiind împletite în țesătura vieții obișnuite. Ba chiar Evans-Pritchard istorisește cum că și el și-a condus timp de optsprezece luni gospodăria în concordanță cu credințele și normele Zande și că totul a mers cât se poate de bine (Zande este termen singular, Azande e pluralul corespunzător.)

Azande apar în studiul său ca niște gânditori subtili și adesea științifici, date fiind presupozițiile lor despre prevalența vrăjitorilor. În particular, folosirea de către ei a oracolelor avea caracter metodic și ele formau o ierarhie. Cel mai simplu era consultat prin folosirea ocazional a unei scânduri care era frecată și se considera că el oferă doar o vagă indicație că ceva nu e în regulă. Apoi se apela la sofisticatul oracol-otravă, căruia i se puneau întrebări de tipul da-sau-nu. Pentru a răspunde fiecărei întrebări, preotul hrănea pe rând doi pui cu grăunțe otrăvite, numite *benge*. La prima încercare, moartea unui pui însemna „da", iar la a doua moartea puiului însemna „nu". Întrebarea primea astfel un răspuns incoerent dacă *benge* era, de exemplu, atât de puternic încât omora ambii pui sau atât de slab încât ambii supraviețuiau. Un răspuns coerent se obținea numai dacă aceeași doză producea rezultate diferite — o precauție științifică corectă. Chiar și în acest caz, cercetătorul putea încă ezita, dat fiind că se putea întâmpla ca ritualul de preparare a lui *benge* să nu fie executat corect sau să fi fost afectat negativ de vrăjitorie. În acest caz se făcea un ultim apel la oracolul Regelui. Pe scurt:

> „Vrăjitoria, oracolele și magia formează un sistem coerent din punct de vedere intelectual. Fiecare le explică și le confirmă pe celelalte. Moartea este o dovadă de vrăjitorie. Ea este răzbunată prin magie. Reușita magiei de răzbunare este dovedită prin oracolul-otravă. Acuratețea oracolului-otravă este determinată prin oracolul-Regelui, care este în afara oricărei îndoieli." (1937, p. 388)

Totuși Evans-Pritchard nu găsea sistemul pe deplin coerent. „Din descrierile Zande ale vrăjitoriei se desprinde inevitabil concluzia că ea nu este o operație obiectivă… Vrăjitorii, așa cum îi concep Azande, nu pot exista" (1937, p. 63). Printre incoerențe se numără și credința Zande că fiecare descendent al unui vrăjitor este în mod automat un vrăjitor. Asta ar fi trebuit să însemne că, pe vremea vizitei lui Evans-Pritchard, fiecare Zande era un vrăjitor; totuși Azande nu considerau că oricine este vrăjitor.

> „Azande înțeleg semnificația acestui argument, dar nu îi acceptă concluziile, iar dacă ar face-o, întreaga idee de vrăjitorie ar deveni contradictorie… Azande nu percep contradicția așa cum o percepem noi deoarece ei nu au un interes teoretic pentru acest subiect, iar acele situații în care ei își exprimă credința în vrăjitorie nu le ridică această problemă." (1937, pp. 24-25)

Apoi, deși oracolele erau utilizate în spirit științific, răspunsurile date de ele la întrebarea dacă amenințarea vrăjitoriei fusese înlăturată erau adesea greșite, dacă ar fi fost să fie judecate doar prin prisma experienței ulterioare. Dar aceasta nu făcea niciodată ca teoria de bază să fie pusă la îndoială. Eșecurile erau explicate fie spunând că fuseseră amestecați și alți vrăjitori, fie hotărând că se făcuse ceva greșit în ritualuri, fie în vreun alt fel care nu afecta valabilitatea generală a sistemului:

> „Azande văd la fel de bine ca și noi că eșecul profeției oracolului reclamă într-adevăr o explicație, dar ei sunt atât de stăpâniți de ideile lor mistice, încât pe ele trebuie să le folosească pentru a explica eșecul. Contradicția dintre experiență și o idee mistică este explicată apelând la alte idei mistice." (1937, p. 338)

În ansamblu, Evans-Pritchard considera că Azande sunt raționali în felul în care suntem și noi, deși în limitele unui sistem intelectual care se baza pe credințe false sau chiar contradictorii și ale cărui eșecuri erau ascunse prin apelul la noțiuni mistice. Și — lucru de căpetenie:

> „În această țesătură de credințe, fiecare fir depinde de fiecare altul, iar un Zande nu poate ieși din mrejele ei deoarece aceasta este singura lume pe care o cunoaște. Țesătura nu este o structură externă în interiorul căreia el este închis. Este țesătura gândirii sale și el nu poate gândi că gândirea sa este greșită." (1937, p.195)

Abordarea lui Evans-Pritchard se bazează în totalitate pe o distincție între ceea ce este rațional din punct de vedere științific și ceea ce este mistic. Rațional vorbind, Azande sunt asemănători nouă în încercarea lor de a prezice și a-și controla lumea. Ei raționează de la premise la concluzii la fel ca noi, cu același respect pentru experiment și pentru metoda științifică. Prin contrast, ideile lor mistice sunt proprii lor și amenință să submineze această logică obiectivă, de exemplu prin blocarea gândirii lor critice asupra dovezilor experimentale. Prin combinarea gândirii logice și mistice, ei împletesc o țesătură căreia nu i se pot sustrage deoarece nu pot gândi că gândirea lor este greșită.

Toate acestea pot părea un răspuns empiric la o întrebare empirică: ce credințe împărtășesc Azande despre lume și despre modul în care ea este orânduită? Răspuns: ei se dovedesc a împărtăși ideile noastre de raționalitate, dar le adaptează contextului local. Din punct de vedere metodologic, strategia generală pare să fie următoarea: nu prezuma nimic; așteaptă-te să întâlnești credințe care pe noi ne șochează ca fiind iraționale; dar interpretează-le găsindu-le un tâlc rațional în contextul lor local. Pe scurt, alte culturi ni se înfățișează ca fiind în esență raționale, cu condiția ca raționalitatea să fie temperată în mod adecvat cu o mică doză de relativism.

Limite ale empirismului?

Dar întrebarea și răspunsul la ea devin mai puțin empirice dacă ne gândim că Evans-Pritchard a trebuit să pătrundă în limba vorbită de Azande pentru a identifica schema lor conceptuală și apoi pentru a descrie în limba engleză „țesătura lor de credințe". Citindu-i cartea, se observă cât de multe elemente comune prezumă ea între cele două limbi. De exemplu, Evans-Pritchard ia ca pe un lucru de la sine înțeles că el, Azande, și cititorul recunosc cu toții un copac atunci când îl văd și deci că există un cuvânt Zande pentru copac, care se aplică atunci când un copac vizibil face obiectul conversației și că, atunci când el traduce acel cuvânt prin „copac", cititorii săi vor înțelege. Sună banal; dar implică nu numai anumite ipoteze empirice, ci și o asumpție despre care s-ar putea susține că nu este deloc empirică. Ipotezele sunt că el a găsit cuvântul corect pentru „copac" și că acest cuvânt marchează un element semnificativ în clasificarea Zande a obiectelor fizice. Acestea sunt ipoteze în sensul că ele îi călăuzesc primii pași, dar pot fi mai târziu înlăturate dacă în cumpăna interpretării începe să se impună o schemă de referință și clasificare întrucâtva diferită. Dar asemenea ajustări nu pot fi globale, de vreme ce ele trebuie făcute pe un fundal de traduceri sigure. El ar putea greși în privința echivalentului pentru „copac" numai dacă ar fi sigur până în acel moment de înțelesul multor altor cuvinte. El presupune tot timpul că, în cea mai mare parte, Azande percep ceea ce percepe el și clasifică obiectele percepute în genuri în modalități și pentru scopuri de zi cu zi ce le sunt comune lui și lor.

Evans-Pritchard face cu siguranță această asumpție; și, de vreme ce aceasta funcționează bine, el nu ajunge să o pună sub semnul întrebării. Ba chiar, suntem înclinați să adăugăm, ea funcționează atât de bine încât este amplu confirmată; și, cu condiția ca el să fi putut să o înlăture dacă experiența s-ar fi dovedit recalcitrantă, de ce să ne îndoim că este

o ipoteză empirică generală? În final, schemele de clasificare variază enorm, iar întrebarea cum anume clasifică în fapt diferitele culturi sună ca o întrebare empirică. Într-o viziune radical relativistă nu există nici o limită teoretică a variațiilor posibile. De ce am gândi altfel?

Iată acum ceea ce s-ar putea numi o replică „raționalistă". Traducerea nu se face prin telepatie. Traducerile inițiale pot fi făcute doar trasând corespondențe, în prezența obiectelor și evenimentelor relevante, între diversele rostiri Zande și acele cuvinte și propoziții englezești (în acest caz) pe care vorbitorii de limbă engleză le-ar considera corect folosite în acele împrejurări. Esența folosirii „corecte" rezidă în formularea de aserțiuni care sunt adevărate. Astfel, orice traducere depinde de echivalarea între enunțuri adevărate pe care le pot emite vorbitorii unor limbi diferite atunci când descriu obiecte și evenimente simple, care se prezintă la fel tuturor celor aflați de față. Succesul traducerii nu dovedește în mod empiric că așa stau lucrurile, de vreme ce primele traduceri presupun inevitabil asemenea percepții comune. Sau, pentru a fi exacți, traducerea, ce-i drept, dovedește empiric că avem de-a face cu un limbaj și nu doar cu un comportament complex ca de pildă acela întîlnit la maimuțe sau albine, dar ea nu dovedește că percepțiile și rubricile de bază ale schemei clasificatoare *se întâmplă* să fie la fel cu ale noastre, dat fiind că aceasta este o presupoziție inevitabilă. Tot așa, chiar dacă o anumită traducere poate fi mai târziu revizuită, despre ea se poate spune în mod îndreptățit că e mai probabil să fie greșită decât corectă numai dacă o parte suficient de mare a limbajului local a fost deja proiectată pe această schemă universală.

Asemănător, continuă „raționalistul", orice traducere presupune o raționalitate fundamentală, universală, ale cărei elemente pur logice sunt negația, noncontradicția și inferența simplă. Încercați să presupuneți altfel. De exemplu, încercați să presupuneți că vorbitorii limbii *L* leagă astfel între ele propozițiile *P, Q, P * Q* și *!Q* încât, date fiind *P* și *P * Q*, se poate infera *!Q*; și încercați să presupuneți în particular că, *P* fiind tradus sigur prin „plouă", se pune întrebarea dacă *Q* înseamnă „nu plouă" sau înseamnă „zeii sunt mânioși". Considerați (în ciuda riscului de circularitate) „*" și „!" ca fiind niște operatori logici. Sugestia evidentă este că inferența în *L* se traduce prin:

1) Plouă.
2) Dacă plouă, atunci zeii sunt mânioși.
3) Deci zeii sunt mânioși.

Dar acum încercați să presupuneți că logica lui *L* diferă radical de a noastră. Presupuneți, de exemplu, că „*Q*" înseamnă „nu plouă",

„*“ înseamnă „dacă… atunci nu“ și „!“ înseamnă „Deci“. Am avea atunci:

1) Plouă.
2) Dacă plouă, atunci nu plouă.
3) Deci nu plouă.

Sau încercați să interpretați „*Q*“ prin „zeii sunt mânioși“, „*“ prin „dacă… atunci“ și „!“ prin „nu“:

1) Plouă.
2) Dacă plouă, atunci zeii sunt mânioși.
3) Deci zeii nu sunt mânioși.

Avem astfel în față o logică în care, după cum se vede, „*P*“ implică „*non-P*“ și în care deci orice implică orice — firește dacă nu cumva există limite teoretice pentru varietatea posibilă de interpretări.

Să observăm totuși că aceste ultime două „inferențe“ n-ar fi putut să fie traduse corect în engleză. Nici unul din termenii logici din ele nu înseamnă ceea ce „nu“ înseamnă în engleză. Nu-i vorba de o simplă particularitate locală. Avem în față, după cum se vede, o logică în care „*P*“ implică propria sa negație și astfel implică orice dorim. Cum o logică atât de anarhică nici nu este o logică, ea nu poate fi tradusă în nici un limbaj în care înțelesurile depind de constrângerile negației. Cum un „limbaj“ anarhic nu este un limbaj, cei ce folosesc o asemenea „logică“ nu ar avea un limbaj. Toată această speculație ne este, prin urmare ininteligibilă și am avea tot dreptul să ne întrebăm dacă există vreun sens în care ea este posibilă.

Ultimele două alineate, luate împreună, sugerează că traducerea și deci și înțelegerea încep prin stabilirea în limbajul necunoscut a unui „cap de pod“ asamblat din materiale universale. Punctul de plecare este *a priori*:

> „Pentru a stabili un cap de pod, prin care înțeleg un ansamblu de rostiri definitorii pentru înțelesurile standard ale cuvintelor, [antropologul] trebuie să presupună că în situații simple el și băștinașii au aceleași percepții și fac aceleași judecăți empirice. Asta implică presupoziții despre adevărul empiric și referință, care la rândul lor implică creditarea băștinașilor cu propria sa idee fundamentală despre ce înseamnă a raționa logic… Vor exista temeiuri mai bune pentru a accepta viziunea sa decât pentru a o respinge numai dacă astfel majoritatea opiniilor băștinașilor ne apar coerente și raționale și, în plus, majoritatea opiniilor lor empirice vor fi adevărate. Aceste idei sunt *a priori* în sensul că ele aparțin instrumentelor sale și nu descoperirilor sale, furnizând etalonul în conformitate cu care el acceptă sau respinge interpretări posibile.“ (Hollis, 1968, p. 246)

Acestei formulări atât de categorice i s-ar putea face reprosul că transează în domenii cu care poartă încă discuții aprinse, în special dacă este aplicată și înțelegerii („traducerii“) în cadrul unui aceluiași limbaj sau al unei aceleiași culturi. Psihologii vor replica probabil că oamenii diferă foarte mult în modul de a percepe lumea, iar psiholingviștii se vor grăbi să pună în legătură variațiile de percepte cu diferențele de limbaj. Logicienii vor contesta probabil teza unui miez logic universal, invocând drept contraargument logica trivalentă sau alte logici alternative și disputele despre natura logicii, de exemplu, între teoria clasică și cea intuiționistă. Argumentul capului de pod trebuie deci formulat cu băgare de seamă, dacă este să fie convingător. Problema privește „însăși ideea de schemă conceptuală“ (titlul unei lucrări influente a lui Davidson din 1984) și cât de multă diversitate poate exista. Pentru a aborda această problemă, trebuie să distingem acum diferite forme de relativism.

Forme de relativism

Să ne întoarcem, pentru moment, la ideea pozitivistă inițială despre cunoaștere, în care lumea era în așteptarea omului de știință și asigura teste obiective ale ipotezelor științifice. Pretențiile de cunoaștere științifică trebuiau să concorde cu faptele de observație sau, atunci când treceau dincolo de observație, trebuiau să fie în acord cel puțin cu legile logicii. Nu era astfel nimic „relativ“ în testele pentru ceea ce este empiric fals și pentru ceea ce este logic imposibil. Dar asta lăsa spațiu evident relativismului pe alte două fronturi, moral și conceptual. Mai mult, corectivele la pozitivism avansate de pragmatiști și de alții în Capitolul 4 deschid calea relativismului în privința „faptelor de observație“ și în privința obiectivității logicii și a adevărului.

1) Relativismul moral

Deși nu sunt centrale pentru acest capitol, argumentele în favoarea relativismului moral sunt ușor de înțeles. Așa cum am văzut mai devreme, este ușor de argumentat că nu există fapte, morale sau de altă natură, prin care să poată fi testate adevărul sau falsitatea credințelor

morale. Și nici cerința ca aceste credințe morale să fie consistente între ele nu le impune cine știe ce îngrădiri. Astfel, simplul fapt că ele variază enorm în rândul oamenilor, al epocilor și al culturilor este o invitație la relativism. Dat fiind că am explorat deja această argumentare, nu o voi mai repeta aici. Dar merită subliniate două idei generale. Una este că relativiștii morali nu sunt neapărat niște sceptici morali, o excepție fiind doar principiile absolute și universale. Relativismul nu e incompatibil cu preceptul că la Roma trebuie să te porți ca romanii, iar la Atena ca atenienii; sau că tu ești cu adevăr legat de angajamentele tale iar eu de ale mele. Relativiștii pot fi obiectiviști, deși pot tot așa să nu fie. Cealaltă idee este că simplul fapt al diversității nu dovedește prin el însuși nimic. Nu dovedește că fiecare credință morală este obiectiv falsă; și nici că fiecare credință morală este adevărată pentru cei care subscriu la ea. Nu dovedește nici măcar că nu există credințe morale subiacente, precum datoria de a purta de grijă propriilor părinți, care sunt universale, dacă se iau în considerare diferențele de context. Se vede astfel că relativismul moral, oricât ar fi de familiar și de tentant, rămâne în mod instructiv controversabil în toate variantele lui.

2) Relativismul conceptual

Admițând că experiența și logica subdetermină ceea ce este rațional de crezut despre lume, rămâne destul spațiu de joc care poate fi umplut cu scheme conceptuale în diferite feluri. Culturile variază enorm în modul de a-și clasifica, conceptualiza și ordona experiența. O schemă mobilează lumea cu spirite ale copacilor și consideră furtunile drept acte de nemulțumire divină, în timp ce alta lucrează cu particule subatomice și cu o teorie a energiei cinetice. Occidentalii își organizează experiența și o interpretează cu ajutorul unor categorii care sunt, de exemplu, cele de spațiu, timp, cauzalitate, număr, forțe și persoane, care evident nu sunt universale, cel puțin nu în detaliile lor. Alte culturi nu au noțiunea noastră de eu, iar unele par să nu aibă defel noțiunea de identitate personală. Chiar înăuntrul unei singure culturi se întâlnesc nu o dată divergențe conceptuale profunde, dovadă aprigele dispute filosofice despre eu, minte și corp, de care este plină filosofia minții sau conflictele radicale din fizica teoretică privitoare la natura ultimă a materiei.

Nu se poate nega că schemele conceptuale variază enorm. Dar, ca și în cazul relativismului moral, trebuie să procedăm cu atenție. Formal, varietatea nu constituie nici aici o infirmare a ideii că există un unic adevăr de căutat despre ordinea subiacentă a lucrurilor sau despre termenii în care mintea umană poate interpreta în mod coerent experiența. Astfel, pozitiviștii logici neagă toate pretențiile tradiționale de obiectivitate în etică și recunosc faptul diversității conceptuale în știință. Dar ei privesc încă tezele concurente despre ordinea rațională din experiență ca pe niște ipoteze rivale deschise în principiu testului experienței. Varietatea conceptuală nu ne obligă să abandonăm ideea unei ordini absolute a lumii, care există, așa-zicând, în felul cum o înțelege Dumnezeu, chiar dacă ne slăbește încrederea că până în prezent știm multe despre ea.

Dar discuția noastră anterioară despre teorie și experiență ne îmbie gândul mai îndrăzneț că schemele conceptuale mai degrabă impun ele ordinea decât o descoperă. Să ne amintim remarca lui Evans-Pritchard că un Zande nu se poate smulge din țesătura lui de credințe, deoarece „ea este singura lume pe care o cunoaște“ și deoarece „este chiar țesătura gândirii sale, încât el nu poate gândi că gândirea sa este greșită“. Dacă asta ar fi riguros adevărat, s-ar aplica deopotrivă fiecărei „țesături de credințe“, inclusiv celei care îl cuprinde pe Evans-Pritchard și pe noi înșine. Altfel, Zande s-ar putea eventual elibera dialogând cu Evans-Pritchard, ascultând BBC World Service sau călătorind în străinătate. Dacă evadarea sa este într-adevăr imposibilă, deoarece o schemă conceptuală nu este o „structură externă“, ci este chiar „textura gândirii sale“, relativismul conceptual se susține în mod serios și pentru oricine.

3) Relativismul perceptual

Teza că noi mai degrabă impunem ordinea decât o descoperim sfidează orice prezumție că percepția ne oferă informații obiective și neprelucrate despre lume. Sfidarea capătă o formulare pregnantă prin teza despre limbaj și percepție cunoscută antropologilor sub denumirea de ipoteza Sapir-Whorf:

> „«Lumea reală» este în mare măsură construită inconștient pe deprinderile de limbaj ale grupului. Lumile în care trăiesc diferite societăți sunt lumi *distincte*, nu sunt o aceeași lume pe care s-ar fi lipit etichete diferite. Modul în care vedem, auzim, simțim se datorează în bună parte deprinderilor comunității noastre, care ne predispun să optăm pentru anumite interpretări.“ (Sapir, 1929, p. 209, sublinierea autorului)

> „Noi disecăm natura după niște linii trasate de limbile noastre materne. Categoriile și tipurile pe care le izolăm din lumea fenomenelor nu le găsim acolo pentru că ar sări în ochi fiecărui observator; dimpotrivă, lumea ne este prezentată într-un flux caleidoscopic de impresii care trebuie organizat de mințile noastre — iar asta înseamnă în mare

măsură prin sistemele lingvistice din mințile noastre.“ (Whorf, 1954, p. 213)

Am întâlnit mai devreme această temă ca o componentă a afirmației lui Peter Winch că „realitatea nu are nici o cheie“ și a tezei lui Thomas Kuhn că, atunci când paradigmele se schimbă, oamenii de știință intră într-o lume diferită. Dacă această teză este corectă, argumentul „capului de pod“ cade deoarece percepțiile parțial coincidente ale obiectelor de zi cu zi nu pot fi considerate ceva de la sine înțeles.

4) Relativismul adevărului

Cea mai radicală formă de relativism neagă că există ceva necesarmente universal nici chiar în ceea ce privește logica. După cum spune Winch: „Criteriile logicii nu sunt un dar direct de la Dumnezeu, dar apar și sunt inteligibile doar în contextul unor moduri de viață și al unor forme de viață socială“ (1958, p. 100). Dacă regulile gândirii care trasează limite pentru ceea ce este posibil de crezut sunt ele însele schimbătoare, atunci despre alte culturi absolut nimic nu poate fi cunoscut *a priori*. Pe semne că Azande nu percepeau contradicția în gândirea lor deoarece, după propriile lor criterii logice, nu exista nici o contradicție.

În acest caz, a interpreta înseamnă și a descoperi care sunt de fapt, într-o anumită cultură, regulile locale ale gândirii coerente. Dacă privim noțiunile noastre fundamentale de negație, noncontradicție și inferență de la „*P*“ și „dacă *P*, atunci *Q*“ la „*Q*“ ca fiind, pentru a spune așa, citadela gândirii coerente, atunci o victorie relativistă în privința lor ar afecta și toate celelalte relații logice și cvasi-logice. A crede o propoziție nu va mai fi în mod automat un temei pentru a crede vreo alta. Dacă în țesătura de credințe a cuiva există sau nu legături între o credință sau alta ar deveni o întrebare pur empirică.

Limite ale relativismului?

Rar găsești un relativist care să îmbrățișeze toate aceste forme împreună. De exemplu, teza marxistă că ideologiile sunt relative la structurile economice nu sugerează câtuși de puțin că structurile economice sunt altceva decât niște fundamente reale pe care le poate da în vileag o știință socială obiectivă. Tot așa, atunci când Winch spune despre criteriile logicii că nu sunt un dar direct de la Dumnezeu, el adaugă că ele sunt cu toate astea inteligibile în cadrul formei de viață socială în care se întâlnesc. La prima vedere asta sugerează că avem acces la

formele vieții sociale și anume anterior identificării criteriilor logice locale.

Dar Winch susține totodată că lumile sociale au sens numai privite din interior și că, în general, „realitatea nu are nici o cheie“. Asta îl angajează spre un relativism mai larg, ba chiar extrem. Din „formele de viață“ fac parte și regulile de clasificare care guvernează ce anume se consideră a fi real, ca și regulile de raționare, care guvernează ce anume se consideră a fi rațional în credințe și acțiune. (Vezi și Winch, 1964.) Criticii pot obiecta totuși acum că el a împins astfel înțelegerea altor culturi într-un cerc vicios. Pentru a descoperi regulile ce guvernează gândirea populației Azande, trebuie să știm că ei consideră vrăjitoria ca fiind reală; pentru a descoperi asta, este nevoie să cunoaștem unele din cuvintele lor pentru obiectele de zi cu zi; pentru a descoperi aceste cuvinte, trebuie să cunoaștem regulile care guvernează gândirea populației Azande. Nici percepția, nici logica nu pot rupe cercul, deoarece ambele sunt interioare formei de viață pe care încercăm să o pătrundem. Pe scurt, trebuie să știm ce este rațional din punct de vedere local înainte de a putea ști ce este real din punct de vedere local; dar, tot așa, trebuie să știm ce este real din punct de vedere local înainte de a putea ști ce este rațional din punct de vedere local.

Avem aici o versiune a așa-numitului „cerc hermeneutic“. Sursa circularității este imperativul hermeneutic însuși. În înțelegerea unei lumi sociale din interior, am putea fi înclinați să respingem interpretările care ar atribui societății respective credințe iraționale. Suntem conștienți însă că credințele pe care *noi* le considerăm iraționale, din interior pot fi perfect raționale. Drept care suntem de asemenea înclinați să acceptăm credințe bizare și să identificăm criteriile locale de raționalitate prin prisma întrebării dacă potrivit lor credințe altminteri bizare se dovedesc raționale. Pare o modalitate bună de a proceda, chiar dacă este circulară. Dar ea amenință să compromită orice încercare de a justifica o interpretare în defavoarea alteia. Toate interpretările devin posibil de susținut, dar cu prețul ca nici una să nu fie mai justificabilă decât restul. Dacă acesta este într-adevăr rezultatul, cercul devine vicios, iar imperativul hermeneutic al înțelegerii din interior duce la un dezastru.

Patru căi de evadare

Dacă un relativism complet conduce la un cerc vicios, am putea fi tentați să respingem imperativul hermeneutic însuși. Dar asta ar însemna să abandonăm o căutare a adecvării la nivelul semnificației ca un prim și distinct exercițiu. Deci, probabil că dificultatea s-a iscat nu

din ideea ca atare că lumea trebuie înțeleasă din interior, ci în cursul aplicării ei. Se observă că aici intervine un „principiu al caritații", după cum a fost numit. Acest principiu ne obligă să asumăm că alte euri și alte culturi sunt raționale în modul cum ordonează experiența și pare să implice că trebuie să respingem interpretările care le-ar face să ne apară iraționale.

Pare un sfat bun, în special dacă ne oprește să fim etnocentrici în ce privește superioritatea raționalității occidentale. Dar, dacă el ne face să fim atât de caritabili încât să nu putem justifica o interpretare în defavoarea alteia, atunci ceva nu este în ordine. Iată patru căi posibile de evadare.

1) Prima și cea mai puțin stânjenitoare pentru relativism este aceea de a ne aminti că înțelegerea este treptată. Cercul care pare atât de descurajant vicios atunci când e trasat cu îndrăzneală este o abstracție dintr-o serie de mici înaintări, fiecare din ele făcută cântărind avantajele. Interpretul trebuie să umble încet, gata mereu să corecteze o traducere promițătoare, dacă ea generează motive de a fi amendată. O interpretarea aproximativă, conjecturală duce treptat către o interpretare mai exactă. Începeți neapărat cu un „cap de pod"; dar luați aminte că și el este doar o conjectură și fiți gata să le revizuiți parțial sau total dacă este necesar, procedând pas cu pas.

Și acesta este un sfat atractiv. Dar mi se pare că presupune ceea ce neagă. Oare se poate face fie și un pas mic, dacă se presupune în mod serios că lumea care face obiectul explorării s-ar putea dovedi în final a nu avea nimic în comun cu a noastră? Reciproc, dacă amendamentele depind de cumpănirea avantajelor, ele depind, tot așa, de existența a suficiente elemente comune pe baza cărora să se poată cumpăni. Altfel nu ar exista nici o justificare pentru excluderea acelor conjecturi care sunt atât de temerare încât anulează toate interpretările anterioare. Principiul caritații nu trebuie luat în sensul că oricine poate crede orice, ci în sensul că anumite credințe raționale sunt împărtășite de oricine. Variația locală trebuie să aibă limite.

2) Atunci care sunt acestea? O a doua cale de evadare este de a excepta lumea naturală, și deci și științele naturii, de la încercarea de a internaliza întreaga activitate cognitivă formelor de viață: atunci când plouă, relativiștii se udă ca oricine altcineva; nu poți rămâne uscat schimbând vocabularul. Acest mod de evadare limitează întinderea relativismului perceptual, insistând că există o lume exterioară, situată în afara construcțiilor noastre perceptuale. Asta sugerează ca în locul judecăților perceptuale fundamentale să fie pusă o formă de realism, de

exemplu cu o teorie cauzală a percepției, când e vorba de fapte din lume ce cauzează aceste judecăți. Este posibil să limităm relativismul perceptual acceptând în același timp că observația este întotdeauna încărcată teoretic. Putem eventual accepta că „intuițiile fără concepte sunt oarbe" fără a face ca prin aceasta natura să fie încorporată culturii. Astfel, contrar tezei lui Sapir, toate ființele umane trăiesc în aceeași lume, doar că etichetele diferă.

Și această sugestie este atractivă. Dar mă îndoiesc că e suficient de cuprinzătoare tema pentru a pune capăt controverselor privind modul de înțelegere a acelor practici sociale care n-au direct de-a face cu lumea naturală. Ea lasă neatinsă problema lui Evans-Pritchard privind legătura credințelor Zande despre lumea nevăzută a vrăjitoriei cu ontologia locală a vrăjitorilor, oracolelor și puterilor magice. Această ontologie este parte a schemei conceptuale, chiar dacă Azande ar nega acest lucru. Totuși practicile care o însoțesc sunt fapte sociale obiective, întocmai ca și structura de putere în societatea Zande. Asemenea fapte nu sunt mai puțin reale pentru motivul că depind de legitimitatea lor în mintea celor angrenați în ele. Și nu sunt mai puțin reale nici pentru motivul că un vizitator marțian nu le-ar putea înțelege.

3) O a treia cale de evadare ar fi cea a unei sociologii a cunoașterii în două etape, unde țesătura de credințe să fie mai întâi înțeleasă din interior, iar apoi să fie ancorată într-o structură de instituții sociale exterioare ei. Vrăjitoria, oracolele și magia sunt practici sociale. Pentru a le înțelege, avem nevoie de un ansamblu de credințe coerent despre lumea nevăzută; apoi, pentru a le explica, avem nevoie de o explicație funcțională a structurii de putere la Azande. E de presupus că structura de putere poate fi descrisă fără a menționa credințele despre vrăjitori. Astfel, relativismul conceptual are dreptate în privința relativității schemelor conceptuale, însă doar în măsura în care le face relative la niște structuri distincte de schemele conceptuale.

Aici apele devin prea adânci pentru această carte. Această direcție de gândire exercită o atracție puternică pentru un naturalist care dorește să recunoască faptelor sociale o realitate distinctă atât de ideile din minte, cât și de forțele fizice din lumea materială. Dar ea se cere apărată pe ambele fronturi în modalități prea complexe pentru a fi discutate aici. Voi spune doar că pe mine disecarea vieții sociale în credințe și structuri sociale nu mă convinge. Credințele nu plutesc în aer, iar structurile sunt animate de actori conștienți de sine. Cum purtătorii de roluri sunt cei ce pun în mișcare lumea socială, ar fi o greșeală să separăm ceea ce la ei este contopit. Deocamdată, să spunem că această a treia cale nu face nimic pentru a elimina arbitrariul introdus prin admiterea

variației locale în criteriile cele mai fundamentale după care se judecă raționalitatea credințelor.

4) Așa se face că o a patra cale de evadare reafirmă existența unor universalii ale gândirii coerente. În cuvintele lui Peter Strawson:

> „există un nucleu central masiv al gândirii umane care nu are istorie — sau nu una înregistrată în istoriile gândirii; există categorii și concepte care, în ce privește caracterul lor fundamental, nu se schimbă deloc. Evident, nu e vorba de specialitățile celei mai rafinate gândiri. E vorba de locurile comune ale celei mai puțin rafinate gândiri; și totuși ele formează nucleul indispensabil al echipamentului conceptual al celor mai sofisticate ființe umane.“ (1959, p. 10)

Dacă există într-adevăr un asemenea „nucleu central masiv“, atunci el poate și chiar trebuie să fie presupus de orice cercetător, iar unele interpretări posibile pot fi respinse dacă se află în răspăr cu el. Din ce anume constă acest nucleu este fără îndoială o întrebare ce se pretează la lungi controverse. Dar existența sa ar stabili niște limite hotărâtoare pentru ceea ce cade în perimetrul cercetării empirice, subscriind astfel la argumentul „capului de pod“. Criteriile logicii pot fi sau nu un cadou direct de la Dumnezeu dar, ca o piesă indispensabilă a echipamentului conceptual, ele sunt presupuse de orice încercare de a înțelege în mod coerent formele vieții sociale.

A adopta una sau mai multe din aceste căi de evadare înseamnă a susține raționalitatea împotriva relativismului. Dar toate patru împreună servesc de asemenea pentru a sublinia că există cel puțin tot atâta loc de dispute în legătură cu caracterul raționalității, cât există cu privire la varietățile relativismului; asta e tot ce putem spune deocamdată.

Încheiere

> „În această țesătură de credințe, fiecare fir depinde de fiecare altul, iar un Zande nu poate ieși din mrejele ei deoarece aceasta este singura lume pe care o cunoaște. Țesătura nu este o structură externă în interiorul căreia el este închis. Este țesătura gândirii sale și el nu poate gândi că gândirea sa este greșită.“

Ce am aflat despre adecvarea de la nivelul semnificației, despre cum se raportează ea la adecvarea de la nivelul cauzal și dacă poate evita

cercul vicios? Pentru a rezuma capitolul, vom face câteva comentarii finale asupra imaginii lui Evans-Pritchard despre această țesătură. Este bine ca cititorul să le trateze cu precauție, deoarece ele reflectă propriile mele vederi asupra acestui subiect încâlcit.

1) Țesătura poate fi singura lume a lui Zande, dar el poate, cel puțin teoretic, să se smulgă din ea. Nu poate fi adevărat că fiecare cultură este absolut închisă. Altminteri un antropolog vizitator nu i-ar fi putut urmări firele și nu le-ar fi putut descrie în altă limbă. Traducerea presupune concepte comune aplicate în același mod unei experiențe comune. Consider că aceasta este o condiție formală *a priori* pentru ca cineva să poată ști că „*x*“ în *L(1)* înseamnă același lucru cu „*y*“ în *L(2)*. Asta lasă spațiu larg de controversă cu privire la ce anume este presupus și cu siguranță permite o bogată diversitate culturală. Dar neagă în mod util că instrumentul ideal al înțelegerii este, ca să spunem așa, oglinda cu unic sens (sau telescopul pentru istorici). Înțelegerea *începe* din interior, presupunând o umanitate comună. Faptul că intrările sunt totodată și ieșiri este un element important în schimbul cultural.

2) Zande, prin urmare, poate gândi că gândirea sa este greșită. Probabil el, ca și noi, nu se poate acomoda la o schimbare prea radicală; iar dacă argumentul „capului de pod“ este corect, unele credințe sunt imune la revizuire. Dar reflecția, stimulată de experiența discordantă sau de discrepanțele conceptuale, poate reface țesătura puțin câte puțin. Revizuirile se pot chiar însuma în ceea ce, retrospectiv, poate fi numit o schimbare de paradigmă. Țesătura nu este o structură exterioară; dar nu este nici statică. Adecvarea la nivelul semnificației trebuie să-i surprindă direcțiile de mișcare.

3) Cu toate astea, într-un sens diferit, Zande nu poate gândi că gândirea sa este greșită. „Reflecția poate distruge cunoașterea“. Această remarcă glumeț-paradoxală aparține lui Bernard Williams, în cartea *Ethics and the Limits of Philosophy (Etica și limitele filosofiei)* (1985, p.148) și ne semnalează că uneori oamenii simt o direcție socială și morală doar dacă nu pun prea multe întrebări. Eroul homeric știa cine este și unde îi este locul. El se putea orienta într-o lume ale cărei reguli și norme erau sancționate de zei și erau socotite în mare măsură lucruri de la sine înțelese. Atunci când descendenții au încercat să justifice fundamentele conceptuale și morale ale acestei lumi, rațiunile care le ghidau odinioară acțiunile și-au pierdut puterea de ghid. Tot cerând temeiuri după temeiuri, reflecția poate distruge cunoașterea practică. Asemănător pentru Azande, Oracolul regelui trebuie să fie dincolo de orice în-

doială pentru ca lumea lor să dăinuiască. În acest sens, Zande nu poate gândi că gândirea sa este greșită. O schimbare de paradigmă nu inaugurează literalmente o nouă lume, dar reclamă noi oameni și noi identități.

4) Legat de aceasta, există o întrebare despre cine suntem „noi". Argumentul „capului de pod" insistă că „noi" suntem uneori întreaga umanitate. Dar alteori „noi" suntem un sub-grup. În funcție de context, „noi" putem fi modernii, occidentalii, anglo-saxonii, filosofii, vorbitorii de limbă engleză ș.a.m.d. Împotrivindu-ne relativismului privitor la adevăr și logică, acest argument nu se opune și relativismului privitor la ce constituie identitatea diferitelor grupuri. Sugerează totuși că umanitatea nu ar trebui împărțită în pre-modernă, modernă și post-modernă. Raționalitatea noastră comună transcende contextul istoric și pune limite pluralismului atât metafizic, cât și politic.

5) Dacă există „un nucleu central masiv al gândirii umane care nu are istorie", ce anume face posibile diferențele de identitate culturală? Evans-Pritchard, cred eu, pune identitatea închisă a populației Azande pe seama faptului că membrii ei au în comun anumite „idei mistice". Aceasta e o sugestie judicioasă dacă vrem să păstrăm autonomia sensurilor și a țesăturilor de credințe. Pe de altă parte, ea creează probleme în folosirea raționalității drept cheie epistemologică a înțelegerii. Dacă se echivalează raționalitatea cu metoda științifică și cu inferența validă, „ideile mistice" vor fi catalogate drept iraționale. Atunci cum pot fi ele înțelese din interior?

6) Interesant este că Evans-Pritchard adoptă o altă direcție în cartea sa ulterioară *Nuer Religion (Religia Nuer)* (1956). În locul unei distincții tranșante între științific și mistic, el consideră aici toate practicile ca pe niște exerciții raționale de tălmăcire a experienței. Gândirea științifică și cea religioasă au mai departe un caracter diferit, dar ambele sunt raționale într-un singur sens care până la urmă privește mai mult acordul cu natura decât stăpânirea și controlul ei. Astfel, Nuer susțin o opinie care pare să se traducă prin „gemenii sunt păsări". Evans-Pritchard o tratează, astfel tradusă, nu ca un exemplu de ilogicitate mistică, nici ca o expresie opacă a unui aspect al relațiilor sociale, ci ca fiind perfect inteligibilă o dată ce se știe că gemenii, ca și păsările cerului, sunt favorizați în mod special de *Kwoth*, spiritul tărâmului de deasupra.

7) Asta pare să dea răspuns întrebării despre modul în care pot fi înțelese ideile mistice. Dar asta se întâmplă cu riscul eventualei resu-

recții a cercului hermeneutic. Evans-Pritchard parează această amenințare prin susținerea adevărului în religie. *Religia Nuer* se încheie cu aceste cuvinte:

> „Deși rugăciunea și sacrificiul sunt acțiuni exterioare, religia Nuer este în cele din urmă o stare interioară. Starea este exteriorizată în rituri pe care noi le putem observa, dar semnificația lor depinde în final de sentimentul viu al prezenței Divinității și de credința că oamenii depind de ea și trebuie să se supună voinței sale. În acest moment locul antropologului îl ia teologul." (1956, p. 322)

Teologul, care în mod evident și-a ocupat deja locul, caută și el adevărul. Dar specialiștii științelor sociale vor admite cu greu că cineva poate înțelege doar ceea ce, în ultimă instanță, crede că este adevărat. Încât prefer să formulez o concluzie mai puțin drastică. Primul pas în explorarea unei lumi din interior este de a înțelege ce cred locuitorii ei. Acolo unde suntem convinși că o credință este deopotrivă adevărată și împărtășită cu bune temeiuri, nu mai este nevoie de nici un alt pas. Credințele false care sunt împărtășite cu bune temeiuri pot fi înțelese prin raportarea lor la opiniile cuprinse în „capul de pod". Temeiurile proaste, însă, reclamă o explicație la nivel cauzal care, ca să le explice, invocă o structură externă. Astfel, raționalitatea intervine prima, apoi vine și rândul relativismului.

8) Am început prin a evidenția două direcții de gândire contradictorii. Una era că, de vreme ce diferite comunități umane locuiesc în lumi intelectuale foarte deosebite de a noastră, cheia constă în a avea spiritul deschis. Cealaltă era că noi nu am putea recunoaște și descrie aceste diferențe și nici justifica pretenția de a fi făcut acest lucru corect, dacă nu ne-am putea baza pe asumpția că „alte euri" sunt funciarmente la fel de raționale ca noi. Sugestia mea este că ambele direcții de gândire sunt îndreptățite, dar că ultima are prioritate. Putem înțelege de ce unele credințe pe care noi le considerăm iraționale trec drept raționale pentru alți oameni; dar asta numai cu condiția să fi pus niște limite relativismului.

Capitolul 12

Concluzie: două discursuri

Problemele structurii și acțiunii ne-au dat de furcă. Sperasem că există o singură cheie la problemele structurii și acțiunii. Dar căutarea ei, pe măsură ce am încercat rând pe rând cu Sisteme, Agenți, Actori și „Jocuri", a părut poate prea asemănătoare unui dans în jurul unui stâlp de Arminden ridicat în mijlocul Figurii 12.1.

Începeți hora, precum în Capitolul 5, prin încercarea celei mai puțin plauzibile dintre cheile unice, teza că structurile sociale sunt niște sisteme exterioare și anterioare acțiunilor, pe care le determină integral. Această concepție este atât de flagrant de oarbă față de posibilitățile de manevră umană, încât dansul ne duce în curând în căsuța din stânga jos, în care „Agenții" Teoriei alegerii raționale și ai Teoriei jocurilor fac acțiunea și probabil chiar și structura. Dar acești agenți, cu preferințele lor date și cu computerele lor interne sunt incredibil de mecanici. Nu își interpretează ei situația în mod creativ, nu-și modelează preferințele și nu-și controlează realizările? Dacă credem că da, înseamnă că am trecut în căsuța din dreapta jos, în care „Actorii" trăiesc o existență mai plină de miez, iar acțiunile lor au o semnificație subiectivă. Dar, atunci când întrebăm cum să înțelegem aceste semnificații, devenim conștienți că există rețele de reguli și de așteptări normative exterioare fiecărui actor. Dansul continuă și ajunge la „Jocurile" din căsuța din dreapta sus, în căutarea unei ordini sociale intersubiective. Probabil asta este tot ce avem nevoie: o țesătură exterioară atât de temeinic împletită din reguli constitutive și reguli regulative, încât poate explica până la capăt acțiunea socială.

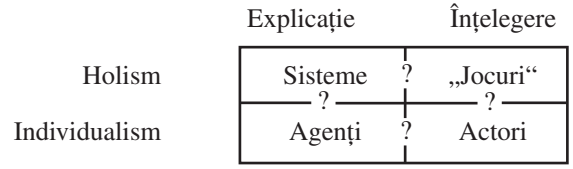


Figura 12.1

Însă dansul nu se oprește aici. Chiar dacă aceste „Jocuri" și „forme de viață" ar deține cheia unei vieți sociale care nu *înseamnă* nimic dincolo de ea însăși, ele nu există într-un vid natural. Sunt ele cu adevărat autonome și înzestrate cu un dinamism propriu? Nu încape îndoială că ele variază și evoluează în modalități influențate de condițiile naturale, de constrângerile materiale și de starea fizică a tehnologiei. Dacă aceste presiuni se încheagă într-un sistem care determină regulile, ne întoarcem din nou la „Sistemele" din căsuța din stânga sus, gata de un alt circuit. Incapabil de a se opri la un singur factor de ultimă instanță, dansul continuă în același mod sau, dacă preferați, își inversează direcția. Pe măsură ce se tot învârte în jurul stâlpului, panglicile se scurtează și se împletesc din ce în ce mai mult, fiecare pas următor devine mai ușor și suntem trași spre un imaginar punct central în care fiecare element mijlocește și este totodată mijlocit de toate celelalte.

Unii dansatori vor fi încântați de această încolăcire progresivă în urma căreia Explicația și Înțelegerea, Holismul și Individualismul ajung toate să se amestece. Rezultatul ar fi o teorie socială atotcuprinzătoare, unde structura este mediul în care acțiunea reproduce structura și unde această interacțiune dialectică se încheagă într-o sinteză dinamică. Alți dansatori, inclusiv eu, vor găsi prea haotică o atare perspectivă. Numai că toate încheierile pure în care dansul se oprește într-o singură căsuță au ajuns să pară suspecte. Pretențiile lor ori sunt de-a dreptul dogmatice, ori ar trebui să devină atât de permeabile la elemente recalcitrante încât și-ar pierde orice noimă. Prin urmare, o oarecare combinare a elementelor este pe semne de dorit, iar întrebarea este între ce limite.

Semnele de întrebare din Figura 12.1 sugerează patru combinații plauzibile. Pentru a rezuma cartea, le vom discuta pe fiecare în parte, adăugând câteva referințe suplimentare sugestive, pe care cititorii vor dori poate să le consulte. Eu unul rămân la părerea că sunt multe de spus în favoarea încercării de a combina Individualismul cu Holismul, dar că Explicația și Înțelegerea nu se pot combina la fel de ușor. Ca atare, vor rămâne de spus, la sfârșit, două „povești" diferite. Cum nu toată lumea va fi de acord cu ele, remarcele rapide pe care le voi face în cele ce urmează trebuie tratate cu precauție.

Trebuie să distingem între a alătura și a combina. Una este ca două țări să formeze o alianță și alta să se unească. În general alianțele sunt mai ușor de făcut, cu condiția ca elementele să nu fie incompatibile, pe când contopirile sunt lucruri mai anevoioase. Să ne amintim problema nivelului de analiză, cu cele câteva paliere ale sale la care ne putem întreba dacă sistemul determină unitățile sau, dimpotrivă, unitățile determină sistemul. Dacă sunt respinse ambele variante pure, bunăoară pentru că poziția pe care o adopți depinde în parte, dar nu în întregime de

locul în care te afli, rămân două posibilități. Una este de a argumenta că birocrațiile și comportamentul lor sunt determinate atât de modul în care sunt organizate, cât și de personalul care lucrează pentru ele, acești factori fiind independenți. Cealaltă constă în a argumenta că jocul de roluri birocratic este un amalgam inextricabil între structură și acțiune. Această din urmă cale este mai atractivă, dar și mai înșelătoare, deoarece ar avea nevoie de o nouă explicație a acțiunii și instituțiilor sociale. Dar și prima cale își are problemele ei, atunci când se pune întrebarea ce anume guvernează interacțiunea dintre birocrații și persoane.

Combinarea individualismului cu holismul

1) Sisteme și agenți?

Agenții raționali ai Teoriei alegerii raționale și ai Teoriei jocurilor (Capitolul 6) sunt situați într-un mediu natural. În măsura în care acesta înseamnă geografie fizică, importanța lor socială nu este primejduită. Dar în măsura în care mediul include forțele de piață și legile cererii și ofertei, iar noi le considerăm pe acestea ca fapte sociale, agenții singuri nu reprezintă totul. Concepția obișnuită, cred eu, este că agenții își păstrează independența. Dar, cât timp ei rămân calculatoare mecanice cu preferințe date, independența lor este amenințată cel puțin de explicațiile exterioare date modului în care sunt determinate preferințele lor.

Amenințarea s-a dovedit incomodă pentru individualism, atunci când l-am discutat mai devreme. Iată o altă încercare de a para această amenințare, păstrând distincte structura și acțiunea. Articolul „Bringing Men Back In“ („Readucerea în scenă a oamenilor“) al lui George Homans (1964) a fost scris pentru a contracara sociologia violent structurală care era pe atunci la modă. Homans argumenta că explicațiile sociale structurale nu ar putea ajunge nicăieri fără ajutorul unor propoziții psihologice ca acestea:

Este cu atât mai probabil ca oamenii să efectueze o activitate cu cât o percep ca fiind mai valoroasă.
Este cu atât mai probabil ca oamenii să efectueze o activitate cu cât o percep ca fiind mai eficientă în a le aduce o recompensă.

Aceste propoziții sunt atât de indispensabile, adăuga el, încât „Bănuiesc acum că nu există propoziții sociologice generale, valabile pentru orice societate sau grup social și că singurele propoziții generale ale

sociologiei sunt de fapt psihologice“. Da, dar exemplele oferite prea sună ca niște tautologii și cu siguranță sugerează întrebări despre ceea ce anume guvernează opțiunile valorice ale indivizilor și anticipările lor în privința reușitei. Trebuie făcut cumva ca, o dată readuși în scenă, indivizii să nu fie totuși simple verigi în procesul social de trecere de la o stare structurală la următoarea.

Versiunea de psihologie a lui Homans era Teoria alegerii raționale într-o formă pregnant comportamentală, unde preferințele agenților se cer inferate din configurația alegerilor lor. Mai devreme, când am vorbit despre această versiune, nu am găsit nici o cale de a preîntâmpina o victorie lesnicioasă a holismului, dacă agenții erau astfel tratați ca niște computere conectate la un sistem social. Încât am încercat să parăm amenințarea făcându-i pe agenții raționali mai reflexivi și mai puțin victime ale preferințelor lor, sperând astfel să aruncăm lumină și asupra problemei explicării normelor. Dar asta ne-a dus pe tărâmul Înțelegerii. Totuși, de aici nu urmează nici o concluzie generală, deoarece Teoria alegerii raționale nu este singura formă a individualismului explicativ. Am fi putut să căutăm în psihologie alte forme sau să căutăm în filosofia minții și a limbajului noi analize ale conceptului de acțiune. Cartea nu a dovedit în mod general că nu există nici o formă de individualism explicativă și independentă, chiar dacă Teoria alegerii raționale este în această privință un aspirant principal și unul ale cărui limite sunt deosebit de semnificative pentru științele sociale.

Până una alta, dacă Sistemele și Agenții nu se pot alia ușor, să ne întrebăm dacă nu cumva există o cale de a-i amalgama. O strategie indirectă ar fi să smulgem conceptul de rol din ghearele Înțelegerii oferindu-i o analiză cauzală. Dar asta ridică întrebări fundamentale despre relația finală dintre explicație și înțelegere. Deocamdată să spunem că ar fi curios să nu existe nici un punct de vedere reprezentat prin semnul de întrebare din coloana stângă. Într-adevăr, David-Hillel Ruben dezvoltă o pledoarie viguroasă în favoarea unui asemenea punct de vedere în *The Metaphysics of the Social World (Metafizica lumii sociale)* (1985). Scriind cu fermitate ca un naturalist, el argumentează că relația dintre indivizi și grupurile sociale nu este aceea dintre părți și întreguri. Dacă ceva este parte a unei părți a unui întreg, atunci este totodată parte a acelui întreg. Dar indivizii umani sunt membri ai unor grupuri; iar un membru al unui membru al unui întreg social nu este neapărat și un membru al întregului. Astfel, dl Rouget este membru al națiunii franceze iar Franța este membru al Națiunilor Unite, în schimb dl Rouget nu este membru al Națiunilor Unite. Cartea lui Ruben este o pledoarie pentru holism în filosofia socială. Dar, de vreme ce ea nu încearcă să reducă indivizii la proprietățile lor sociale, înțeleg că susține că noi sun-

tem în mod esențial membri ai unor grupuri într-un sens care satisface semnul de întrebare. Dacă acest lucru poate sau nu să fie făcut într-un cadru naturalist rămâne însă o întrebare grea.

2) „Jocuri" și Actori

În orizontul Înțelegerii, individualismul și holismul sunt mai ușor de contopit decât de aliat ca strategii independente. Întregurile sociale, fiind intersubiective, nu pot exista fără actori sociali. Reciproc, chiar și un eu pur trebuie să fie prezent pe undeva în relațiile sociale, dacă se acceptă argumentul filosofic în favoarea distingerii identității personale de identitatea socială. În orice caz, conceptul de rol, așa cum a fost tratat în Capitolul 8, ne-a oferit un amalgam de jocuri și jucători, iar o fuziune similară părea implicată în ideea că a respecta o regulă înseamnă în parte a construi regula în cursul interpretării ei. Așteptările normative însuflețesc lumea socială servind ca motive pentru acțiune; fără asemenea motive nu ar exista o lume socială.

Nu pretind că am deslușit în profunzime tâlcul formulării că Semnificația este „categoria specifică vieții și lumii istorice". Rămân multe întrebări filosofice nerezolvate în legătură cu semnificația și cu limbajul, ca și în legătură cu implicațiile unei abordări hermeneutice în tot perimetrul științelor sociale. Dar sper că am găsit temeiuri pentru a gândi că, dacă normele sunt mai ușor de înțeles decât de explicat, asta se datorește faptului că hermeneutica face mai ușor de înțeles modul în care normele le pot da actorilor posibilitatea să se exprime. Semnul întrebării din coloana Înțelegerii ridică mai puține nedumeriri, exceptând faptul că problema „altor euri" rămâne la fel de dificilă pe cât este de fertilă.

Combinarea explicației cu înțelegerea

3) „Jocuri" și Sisteme

Holiștii sociali sunt de neclintit în aserțiunea că există fapte sociale dar, ca în cazul lui Durkheim, sunt mai puțin siguri dacă să le considere obiective (în stânga sus) sau intersubiective (dreapta sus). Nu am discutat temeinic această problemă, deși ea poate fi abordată comparând ideea că „forțele de producție materiale" sunt fundamentul real al „suprastructurii juridice și politice" (Marx în Capitolul 1) cu unele din argumentele în favoarea rolului dominant al „conștiinței colective" (Durkheim în Capitolul 5). Dacă nu am mers mai departe este, poate, pentru că am spus prea puțin despre putere. Este însă prea târziu acum, la finalul cărții, să începem să comparăm puterea naturală care, cu o expresie a lui Mao, sălășluiește în butoiașul pistolului, cu puterea socială, care se exercită prin controlul modului în care se articulează interesele sau chiar al modului în care sunt percepute de aceia asupra cărora se exercită puterea. Încât mă voi limita să recomand cititorului cartea lui Steven Lukes din 1974 ca o bună introducere în această problematică importantă.

În general, coexistența dintre cele două moduri de concepere a faptelor sociale pare dificilă. Am încercat mai devreme să negociem un armistițiu între naturalism și hermeneutică admițând că într-o primă etapă lumea socială se cere înțeleasă din interior. Dar acest armistițiu nu a mers prea departe. Naturaliștii așteaptă cu răbdare până când hermeneuții reconstruiesc lumea socială din interior prin identificarea regulilor care o constituie și o reglează. Apoi se apucă să explice de ce instituțiile îmbracă forma pe care o au în anumite momente istorice. Tabăra hermeneutică pare obligată să replice că asemenea explicații se bazează ele însele pe alte fapte sociale de tip intersubiectiv; și că deci și aceste mecanisme explicative aparțin finalmente lumii construite din interior de către locuitorii ei și ca atare au și ele nevoie de înțelegere. Armistițiul se dovedește efemer.

Disputa se poate desfășura și la un nivel mai abstract, privind însăși posibilitatea naturalismului. Am gândit naturalismul atât ca o teză ontologică privind caracterul independent și obiectiv al lumii pe care o investighează știința, cât și ca o teză metodologică privind unitatea și obiectivitatea metodei științifice. Ambele teze sunt vulnerabile la atacul hermeneutic. Dacă nu există fapte neutre în raport cu orice teorie, devine dificil de susținut că lumea este independentă de cercetător, cel puțin fără a adopta o perspectivă de ordin mai înalt în care cercetătorul să se poată replia pentru a privi o lume situată mai jos, care îi include și pe cercetători. Dar la asta se poate obiecta că o asemenea viziune divină asupra unei lumi care ne include pe toți nu este la îndemâna înțelegerii umane. Ceea ce nu-i va reduce pe naturaliști la tăcere, dar măcar îi va pune în defensivă.

Tezei metodologice naturaliste i se poate obiecta că știința este o instituție umană și, ca orice altă instituție, trebuie înțeleasă din interior. Ea cuprinde fără îndoială reguli pentru a ajunge la concluzii obiective; dar și aceste reguli sunt sociale, iar obiectivitatea concluziilor este intrinsecă procesului prin care ele sunt derivate. Nici acest lucru nu-i reduce la tăcere pe naturaliști, așa cum am menționat în Capitolul 11, deoarece implică o formă de relativism atât de radicală, încât atacul

poate fi respins arătând că se infirmă pe sine. Nu voi încerca să urmăresc mai departe aceste complicații.

Pe de altă parte, am găsit un temei nesigur pentru a crede că opozanții ar putea dori să ajungă la o înțelegere. Ei au în față un inamic comun. Multe instituții au două aspecte distincte. De exemplu, catolicismul poate fi privit atât ca un corp de credințe care sunt întruchipate în ritualurile și textele sale, cât și ca o forță socială organizată prezentă în viața multor societăți. De la papalitate în jos, instanțele bisericii catolice au aceste două aspecte, spiritual și temporal. Poate părea că aspectul spiritual operează la nivelul semnificației, iar cel temporal la nivel cauzal, prilejuind astfel printre holiști disputa în legătură cu care dintre ele contează până la urmă mai mult. La o privire mai atentă totuși, și în măsura în care are sens să vorbim despre niveluri distincte, ambele aspecte operează la ambele niveluri. Cum? Un răspuns imediat este că ambele sunt prezente în persoanele celor care populează instanțele respective. Un preot paroh, de exemplu, nu este nici deținătorul unei poziții sociale puternice în comunitatea sa locală care întâmplător subscrie la credința catolică, dar nu este nici un biped religios care se întâmplă să păstorească o anumită turmă socială. Turma sa are relații sociale cu părintele ei confesor, al cărui ministeriat spiritual îl aduce pe străzile și în locurile unde tronează puterea temporală. Lumea socială este o lume de actori sociali nu doar în viața economică, ci și în cadrul bisericii.

Holiștii de ambele tipuri trebuie să se unească împotriva acestei intruziuni de jos. Replica lor este că puterea bisericii nu este suma abilităților membrilor ei. Dacă pot spune acest lucru la unison, vom avea un punct de vedere care satisface semnul de întrebare din jumătatea de sus a diagramei. Dar, pe cât văd eu, diferendele lor sunt prea adânci. Cele două tabere holiste sunt dezbinate în privința ontologiei, metodologiei și epistemologiei, fiecare având mai mult în comun cu unii intruși decât cu cealaltă tabără holistă. Mă îndoiesc că este posibil mai mult decât o alianță temporară, din motive ce vor deveni mai clare după un scurt comentariu asupra celui de-al patrulea semn de întrebare.

4) Agenți și Actori

Pentru filosofii interesați de teoria acțiunii, aceasta este probabil cea mai dificilă combinație. Nu putem cumva înlocui „Proștii raționali“, cum îi numește incitantul articol al lui Amartya Sen din 1977, și popula lumea socială cu persoane care judecă cum să acționeze combinând o alegere strategic rațională, îndeplinirea inteligentă a rolurilor și o deschidere spre preocupări morale? Capitolele 8 și 9 au încercat tot ce s-a

putut pentru a-l face uman pe *homo economicus* și inteligent pe *homo sociologicus*. Dar ele au reflectat totodată viziunea mea șovăitoare că o anumită nepotrivire rămâne. Par să persiste încă două diferențe îndărătnice, care desfind speranța că se poate ajunge la o teorie unitară a rațiunii practice.

În primul rând, agenții raționali acționează animați de dorințele și credințele lor. Ei au cu siguranță posibilitatea de a-și revizui credințele pentru a îndepărta inconsistențele logice sau lipsa de dovezi. Fac acest lucru printr-un exercițiu de deliberare rațională, a cărui importanță și al cărui caracter sunt mascate de propoziția că agenții perfect raționali dețin informații complete și un computer infailibil. Dar dorințele sunt ceea ce îi motivează; asta e tot ce putem face pentru a mai atenua ideea că agenții raționali au preferințe date. Sâmburele îndărătnic rămâne acela că preferințele chiar ale unui *homo economicus* astfel amendat funcționează până la urmă aidoma gusturilor și trebuie reprezentate în final prin mijloacele răsplăților orientate spre viitor. Deși filosofia minții oferă explicații alternative ale rațiunii practice pe care noi nu le-am cercetat, a abandona acest sâmbure înseamnă a renunța cu totul la acest model. Prețul menținerii sale este însă acela că nu mai rămâne cu adevărat spațiu pentru o auto-orientare reflexivă și pentru un angajament nomativ sau moral. Imaginea unor actori ce joacă roluri este mai satisfăcătoare în această privință. Dar teoria rațiunii practice necesară în acest caz este incompatibilă cu cea precedentă. Această consecință este de neocolit, orice am face în legătură cu ideea că jucătorii de roluri nu doar își construiesc rolurile în timp ce le interpretează, dar se pot și desprinde, ca persoane, de toate rolurile lor. Această idee amenință cu siguranță să producă o breșă între angajamentul normativ și cel moral, dar fără a permite revenirea „agenților raționali“ în accepțiunea din Teoria jocurilor.

În al doilea rând, prin urmare, avem două noțiuni distincte de reconstrucție rațională. Una reconstruiește acțiunea ca alegere instrumental rațională făcută de un factor individual autonom, toate elementele normative sau expresive fiind tratate ca niște influențe asupra recompenselor așa cum sunt percepute acestea de către agent. Cealaltă reconstruiește acțiunea ca supunere inteligentă față de regulile jocului, într-un sens al „jocului“ care face ca jucătorii să nu mai fie autonomi. Legat de aceasta, să observăm contrastul dintre singularul categoric al sintagmei „factorul individual“ și pluralul stânjenitor al vocabulei „jucători“. Acest plural, care reflectă discuția noastră neconcludentă în jurul întrebării dacă intersubiectivul este sau nu anterior subiectivului, marchează o diferență clară între Agenți și Actori. Dar rezultatul neconcludent al discuției noastre pe această temă ține, la rândul său, de o

tensiune nerezolvată între angajamentul normativ și cel moral din care agenții raționali nu fac parte.

În ceea ce privește holismul, ne-am putea întreba dacă cele două tipuri de individualiști vor reuși să se unească împotriva unei amenințări de intruziune de data aceasta venind de sus. Agenții raționali sunt încă amenințați cu explicațiile structurale ale preferințelor lor, iar actorii raționali sunt în primejdia de a fi absorbiți în practicile pe care ei le întruchipează. Dar cele două diferențe îndărătnice mi se par încă o dată a sugera mai degrabă că fiecare versiune a individualismului are mai mult în comun cu câte un tip de holism decât cu celălalt tip de individualism.

Rămân cele două combinații „pe diagonală". Nici una nu mi se pare posibilă. Pentru a combina Sistemele cu Actorii, ar trebui să tratăm faptele sociale atât ca niște sisteme constrângătoare exterioare, cât și ca o sumă de semnificații subiective care le permit actorilor să se auto-definească. Pare incoerent. Mai promițătoare este încercarea de a combina „Jocurile" cu Agenții, în așa fel încât să poată fi rezolvată, de exemplu problema normelor fără a afecta prin aceasta Teoria alegerii raționale. Dar am încercat mai înainte acest lucru fără succes; iar sugestia mea este că eșecul se datorește aceluiași motiv cu cel tocmai oferit pentru imposibilitatea de a reconcilia Agenții și Actorii.

Acest lucru, dacă este acceptat, constituie și el o piedică în calea realizării unei ample sinteze în centrul Figurii 12.1, unde am înfipt stâlpul de Arminden la începutul capitolului. Oricine privește Figura 12.1 pare să fie imediat îndemnat să sugereze că adevărul se află chiar la mijloc, acolo unde dansul se încheie. Înțeleg de unde vine acest îndemn. Dar viziunea mea rămâne aceea că mijlocul reprezintă o gaură neagră în care teoriile sociale și filosofiile dispar fără urmă.

Teme și întrebări

Rămân să coexiste două discursuri distincte. Contrastul îndărătnic este tot acela dintre Explicație și Înțelegere, alimentând disputa dintre naturalism și hermeneutică pe teme de ontologie, metodologie și epistemologie. Să reunim temele cărții prin prisma acestei dihotomii.

Discursurile ontologice rivale au ca obiect lumea socială și pe locuitorii ei. Cele două discursuri pot fi de acord că lumea socială este construită printr-un proces care modelează acțiunile sociale sau este modelat de către ele. Ea este, într-un anumit sens, o invenție, iar marea dificultate constă în a ști în ce sens. Naturaliștii vor avea de regulă în minte tipul de proces evoluționist prin care albinele și stupii interacționează modificând în timp stupii și chiar albinele. Oamenii sunt, bineînțeles, mult mai complecși decât albinele și, de vreme ce chiar și presiunile sistemice lucrează prin intermediul dorințelor și credințelor agenților, ei reclamă o psihologie complexă. Cum această psihologie nu poate evita abordarea problemelor relației dintre gândire și limbaj, va trebui să fie într-adevăr foarte sofisticată, dacă nu cumva există o cale directă, ca Teoria alegerii raționale. Până la urmă, totuși, „natura nu a folosit decât un singur aluat, în care a variat doar fermentul". Întrebarea finală privește modul în care viața socială aparține lumii naturale, privită cu detașarea spectatorului.

O ontologie potrivită hermeneuticii interpretează în mod diferit ideea că lumea socială este o invenție: o vede construită din semnificații. În unele versiuni, aceste semnificații sunt atât de comunitare încât aproape că au o viață a lor proprie, care se configurează în decursul istoriei. Nu ne-am ocupat în carte cu astfel de viziuni grandioase; dar am abordat ideea că instituțiile și practicile sunt guvernate de niște „forme de viață" care se cer luate ca atare. Alte versiuni văd în noi, în mod individual sau colectiv, plămăditorii suverani ai propriilor noastre vieți în propria noastră lume socială. În acest caz, natura nu a folosit un singur aluat, de vreme ce viața omenească și lumea istorică au un specific ireductibil.

Din punct de vedere metodologic, ambele abordări se pot deschide cu un capitol despre modul cum poate fi înțeleasă acțiunea din interior. Dar ele se despart în curând. La un moment dat, naturaliștii ori vor apela la un discurs explicativ cauzal, ori vor insista că acesta a fost de fapt prezent tot timpul. Adepții abordării exclusiv hermeneutice se vor opune în ambele cazuri. Nu este ușor de arbitrat în această dispută, nu în ultimul rând pentru că nu există nici o explicație naturalistă unanim acceptată a explicației cauzale. Dacă sunt admise criticile noastre anterioare la adresa metodologiei științei pozitive, rămâne în mare de optat între două direcții foarte diferite. Una este de a urmări implicațiile acceptării ideii că nu există fapte independente de teorie. Ceea ce conduce ori la pragmatism și la ceea ce s-a spus în Capitolul 4, ori, eventual, la explicații psihologice, pe care nu le-am examinat, ale motivului pentru care găsim convingătoare anumite tipuri de discurs cauzal. Cealaltă opțiune constă în a susține realismul și o metodă științifică ce ne permite să inferăm de la fenomene, așa cum le interpretăm, la cauze ascunse care le-ar explica. Arbitrul poate comenta doar că, puși în fața unei asemenea divergențe, specialiștii științelor sociale este bine să cumpănească fără a se lăsa îngrădiți de vreun canon statornicit.

Noi ne-am folosit de această libertate de a explora diferite idei de reconstrucție rațională, începând cu ideile clare și concurente oferite de

Teoria alegerii raționale și respectiv de analiza acțiunii după modelul jocurilor guvernate de reguli. Mai apoi însă am stricat limpezimea acestui contrast inițial încercând să temperăm pe rând cele două perspective, aducând în scenă actori reflexivi, care-și supraveghează singuri acțiunile. Astfel rămân o mulțime de lucruri la care trebuie meditat, atât din punct de vedere filosofic, cât și metodologic. În particular, ce fel de analiză a convențiilor este de preferat și cum se leagă ele cu motivele ce animă acțiunea? Ce fel de teorie a rațiunii practice poate face cel mai bine legătura între alegerea strategică, așteptările normative și judecata individuală?

Din punct de vedere epistemologic rămân și mai multe de făcut. Știința pozitivă poate cel puțin să invoce o teorie a cunoașterii empiristă ce-și ia ca fundamente experiența directă, astfel încât ipotezele să poată fi judecate prin testul observației. Nu este clar ce se întâmplă dacă abandonăm credința tradițională în fundamente ale cunoașterii. Așa cum i-am înfățișat aici, realiștii par până acum impardonabil de dogmatici, iar pragmatiștii alarmant de oportuniști. Deocamdată, abordările hermeneutice se străduiesc încă să arate că reconstrucția rațională oferă o cale epistemologic sustenabilă de abordare a problemei „altor euri“ și de evadare din cercurile hermeneutice.

Toate acestea sună pe undeva ca o invitație fățișă la relativism. Se pare că am rămas doar cu niște discursuri, cauzale sau interpretative, care aparțin unor contexte locale, istoricește particulare și care ruinează orice șansă de a găsi un meta-discurs care să arbitreze între ele. Dar nu acesta este rezultatul la care am vrut să ajungem. Capitolul 11 a urmărit să arate că acest rezultat este un dezastru ce rezultă dintr-o formă de relativism care se auto-distruge. În acest caz, concluzia ce se cuvine trasă este că epistemologia trebuie să parcurgă un lung înconjur, zăbovind asupra argumentelor ce susțin particularitatea istorică a tuturor modurilor de căutare și de descoperire a adevărului, dar întorcându-se apoi cu o hotărâre reînnoită la întrebările transcendentale despre cum este posibilă cunoașterea.

Deocamdată iată patru astfel de întrebări rezumative vag sugerate de semnele de întrebare din Figura 12.1:

Pot fi priviți jucătorii jocurilor vieții sociale în mod necontradictoriu atât ca indivizi ce respectă reguli, cât și ca indivizi ce fac alegeri?

Ar trebui să adoptăm o teorie a rațiunii practice în care motivele acțiunii sunt cauze ale acțiunii?

În interpretarea faptelor sociale, avem oare nevoie de concepte anterioare oricărei psihologii și/sau străine de științele naturii?

Există o formă de determinism pe care științele sociale ar trebui să o accepte?

În final, mă întreb dacă Condorcet avea dreptate când spunea că „adevărul, virtutea și fericirea sunt legate printr-un lanț indisolubil“. Unele verigi au fost făcute. Naturaliștii vor comenta că cunoașterea naturii, inclusiv a părților umane și sociale ale naturii, ne oferă puterea de a stăpâni și controla. Deși majoritatea vor adăuga că cunoașterea este neutră din punct de vedere etic, există și unii care argumentează în favoarea obiectivității în etică și susțin că există o legătură între cunoașterea de sine și virtute. Pe de altă parte, înțelegerea și puterea de a modela vieți sunt legate între ele prin regulile care constituie și reglează viața societăților. Mulți vor adăuga că așteptările normative nu au nimic de-a face cu îndatoririle morale. Dar astfel este poate subestimată „etica autenticității“, ca să citâm titlul unei cărți edificatoare a lui Charles Taylor din 1991, ca temă pentru științele sociale, ca și pentru viața modernă în general; eu unul nu mi-am pierdut speranța într-o noțiune de autonomie care să facă legătura între viața potrivit binelui, cetățeanul liber și normele unei societăți drepte.

Dacă există vreo înțelepciune ultimă în astfel de lucruri, această carte nu a izbutit s-o decanteze. Ea a fost o expediție mult mai modestă, al cărei spirit este bine redat de T. S. Eliot în „Little Gidding“:

> Nu vom conteni cu explorarea
> Și sfârșitul dibuirii pururi
> Va fi s-ajungem de unde-am pornit
> Și să cunoaștem locu-ntâia oară.[1]

[1] Traducere de Sorin Mărculescu

BIBLIOGRAFIE

Allison, G., 1971, *Essence of Decision*, Boston: Little, Brown.
Ayer, A. J., 1936, *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz.
Bacon, F., 1960, *First Book of Aphorisms*, in J. Spedding *et al*., eds., *The Great Instauration*, London, 1857-59.
Barnes, B. and Bloor, D., 1892, „Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge“, in Hollis and Lukes, eds., 1982.
Berger, P., 1963, *Invitation to Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books.
Beveridge, W. H., 1942, *Social Insurance and Allied Services*, London, HMSO (Cmnd 6404).
Bloor, D., 1976, *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge and Kegan Paul.
Condorcet, M. de, 1795, *Sketch for a Historical Picture of Progress of the Human Mind*, Trans. J. Barraclough, London, Noonday Press.
Davidson, D., 1984, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.
Descartes, R., 1637, *Discourse on the Method*, in E. Haldane and G. Ross, eds., *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
Descartes, R., 1641, *Meditations on First Philosophy*, in E. Haldane and G. Ross, eds., *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
Descartes, R., 1644, *The Principles of Philosophy*, in E. Haldane and G. Ross, eds., *Philosophical Works of Descartes*, Cambridge University Press, 1911.
Dilthey, W., 1926, *Gesammelte Werke*, ed. B. Groethuysen, Stuttgart, Teubner Verlag.
Durkheim, E., 1895, *The Rules of Sociological Method*, New York, The Free Press, 1964.
Durkheim, E., 1897, *Suicide: A Study in Sociology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952.
Durkheim, E., 1898, „Individualism and the Intellectuals“, trans. S. and J. Lukes, *Political Studies*, vol. 17, pp. 14-30.

Durkheim, E., 1912, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, George Allen and Unwin, 1915.
Edgeworth, F. Y., 1881, *Mathematical Psychics*, London, Kegan Paul.
Elster, J., 1989 (a), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press.
Elster, J., 1989 (b), *The Cement of Society: Studies in Rationality and Social Change*, Cambridge University Press.
Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
Evans-Pritchard, 1956, E. E., *Nuer Religion*, Oxford University Press.
Feyerabend, P., 1975, *Against Method*, London, New Left Books.
Fontenelle, B. de, 1686, *The Plurality of Worlds*, trans. (1688) J. Glanvill, London, Nonsuch Press, 1929.
Frankfurt, H., 1971, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *Journal of Philosophy*, vol. 68.
Friedman, M., 1953, „The Methodology of Positive Economics“, in *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press.
Gauthier, D., 1986, *Morals by Agreement*, Oxford University Press.
Giddens, D., 1979, *Central Problems in Social Theory*, London, Macmillan.
Hahn, F., 1980, *Money and Inflation*, Oxford, Basil Blackwell.
Hahn, F. and Hollis, M., eds., 1979, *Philosophy and Economic Theory,* Oxford University Press.
Hargreaves Heap, S., 1989, *Rationality in Economics*, Oxford, Basil Blackwell.
Hargreaves Heap, S., Hollis, M., Lyons, B., Sugden, R., Weale, A., 1992, *The Theory of Choice: A Critical Guide*, Oxford, Basil Blackwell.
Harsanyi, J., 1955, „Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility“, *Journal of Political Economy*, vol. 63.
Hobbes, T., 1651, *Leviathan*, ed. J. Plamenatz, London, Fontana, 1962; ed., R. Tuck, Cambridge University Press, 1991.
Hollis, M., 1968, „Reason and Ritual“, *Philosophy* pp. 231-47. Reprinted in B. Wilson, ed., 1971, and A. Ryan, ed., 1975.
Hollis, M., 1988, *The Cunning of Reason*, Cambridge University Press.
Hollis, M., and Lukes, S., eds., 1982, *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell.
Hollis, M. and Smith, S., 1990, *Explaining and Understanding International Relations,* Oxford, Clarendon Press.
Homans, G., 1964, „Bringing Men Back In“, *American Sociological Review,* xxix, No. 5, pp. 809-19. Reprinted in A. Ryan, ed. 1975.

Hume, D., 1739, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978.
Hume, D., 1748, *Enquiries Concerning the Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.
James, W., 1890, *The Principles of Psychology*, New York, Dover Books, 1950.
International Labour Office, 1976, *Employment Growth and Basic Needs: a One-World Problem*, Geneva, International Labour Office.
Kant, I., 1781, *The Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, London, Macmillan, 1929.
Kant, I., 1785, *The Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton under the title of *The Moral Law*, London, Hutchinson, 1953.
Kant, I., 1788, *The Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck, Cambridge University Press, 1949.
Keynes, J. M., 1936, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Macmillan.
Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, University of Chicago Press.
Lakatos, I., 1978, *The Methodology of Scientific Research Programmes,* Cambridge University Press.
La Mettrie, J. O. de, 1747, *L'Homme machine*, trans. G. A. Bussey, under the title of *Man a Machine*, La Salle, Open Court, 1912.
Lewis, D., 1969, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Lipsey, R. E., 1963, *Introduction to Positive Economics*, London and New York, Harper and Row.
Lukes, S., 1974, *Power: a Radical View*, London, Macmillan.
Marx, K., 1852, *The Eighteenths Brumaire of Louis Napoleon*, in *Karl Marx and Fredrick Engels: Selected Works*, vol. 1, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1962.
Marx, K., 1859, Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in T. B. Bottomore and M. Rubel, eds., *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, London, Penguin Books, 1963.
Mill, J. S., 1843, *A System of Logic*, London, J. W. Parker. (Book VI, edited by A. J. Ayer, London, Duckworth, 1988).
Mill, J. S., 1859, *On Liberty*, ed. M. Warnock, London, Fontana, 1962.
Mill, J. S., 1863, *Utilitarianism*, ed. M. Warnock, London, Fontana, 1962.

Nietzsche, F., 1887, *The Genealogy of Morals*, New York, Doubleday, 1956.
Parsons, T., 1951, *The Social System*, Chicago, The Free Press.
Popper, K., 1945, *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul.
Popper, K., 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson.
Popper, K., 1960, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge and Kegan Paul.
Popper, K., 1969, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul.
Popper, K., 1972, *Objective Knowledge*, Oxford Univerity Press.
Przeworski, A. and Teune, H., 1970, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, New York, Wiley and Sons.
Quine, W. v. O., 1953, „Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1961.
Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
Robbins, L., 1932, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science,* London, Macmillan.
Rorty, R., 1987, „Non-Reductive Physicalism", in K. Cramer, ed., *Theorie der Subiectivität*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 278-96.
Rowntree, B. S., 1901, *Poverty: a Study of Town Life*, London, Macmillan.
Ruben, D-H., 1985, *The Metaphysics of the Social World*, London, Routledge and Kegan Paul.
Ryan, A., ed., 1975, *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford University Press.
Samuelson, P., 1963, „Problems of Methodology — A Discussion", *American Economic Review*, vol. 52, pp. 232-36.
Samuelson, P., 1964, „Theory and Realism — A Reply", *American Economic Review,* vol. 54, pp. 736-40.
Sapir, E., 1929, „The Status of Linguistics as a Science", *Language*, vol. 5.
Schelling, T. C., 1960, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Sen, A. K., 1977, „Rational Fools", *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 317-44. Reprinted in Hahn, F. and Hollis, M., eds., 1979 and in Sen, 1982.
Sen, A. K., 1982, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell.

Singer, D., 1961, „The Level-of-Analysis Problem in International Relations“, in K. Knorr and S. Verba, eds., *The International System: Theoretical Essays,* Princeton University Press, pp. 77-92.
Strawson, P. F., 1959, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* London, Methuen.
Taylor, C., 1964, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul.
Taylor, C., 1991, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Townsend, P., 1979, *Poverty in the United Kingdom*, London, Allen Lane.
Wallace, W., ED. 1969, *Sociological Theory*, London, Heinemann.
Weber, M., 1904, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Free Press, 1949.
Weber, M., 1922, *Economy and Society: an Outline of Interpretative Sociology,* Berkeley, University of California Press, 1978.
Whorf, B. L., 1954, *Language, Thought and Reality*, Boston, MIT Press and New York, Wiley.
Williams, B. A. O., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Books.
Wilson, B., ed. 1971, *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.
Winch, P., 1958, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul.
Winch, P., 1964, „Understanding a Primitive Society“, *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, pp. 307-24.
Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.

INDICE

A
adevăr 28, 53, 55, 59, 69, 76, 77, 79, 82, 87, 89, 154, 167, 203, 224, 232
agenți rațională 112-113, 119, 130-131, 134, 142, 157, 169, 177, 179, 180, 187
Allison, G. 162
alte euri 154, 169, 212-213, 215, 228, 233
așteptări normative 139, 154-155, 159, 160, 172, 187, 190, 234
Aristotel 79
autonomie 138, 157, 177, 187, 209, 245
Ayer, A. J. 53

B
Bacon, F. 28-30, 33-36, 40, 42-44, 46, 48-50, 52, 55-56, 58, 60-61, 65-68, 70, 73-74, 76, 84, 88-89, 100
Barnes, B. 86
bătălia sexelor 124, 132, 135
behaviorism 44, 215
Bentham, J. 116
Berger, P. 168
Beveridge, W. H. 204-205
birocrație 105, 161-163
Bloor, D. 86

C
cauzalitate 21, 40, 49, 51, 66, 73, 95, 170, 174, 185, 224
cercul hermeneutic 27, 213, 227
clasificare 71, 121, 220-221, 227
Comte, A. 44
Condorcet, M. de 29, 49, 193-195, 206, 245
conferința Pugwash 194-195
convenție 54, 59, 77, 118, 125, 128, 132, 155
coordonare 116-119, 126-127, 129, 133-135

D
Davidson, D. 223
Descartes, R. 29-36, 38-39, 41-42, 69, 84, 89, 169, 171, 205
determinism 18-20, 33, 41, 108, 110, 187, 189, 245
dilema deținutului 119, 121, 123, 127, 128-129, 132, 134, 177, 179
Dilthey, W. 23, 138, 151, 207
distincția analitic–sintetic 53, 59, 77
distincția fapt/valoare 195, 208, 210
Durkheim, E. 44-45, 61-62, 97-102, 104, 109, 110, 156, 238

E
echilibru Nash 117, 121
economie pozitivă 44, 55, 80
Edgeworth, F. Y. 58, 113, 114
Elster, J. 24, 105-106, 126
empatie 144, 215
empirism 26, 30, 40, 44-45, 48-49, 52, 55, 60, 65-66, 76-78, 81, 90, 195, 220

epistemologie 16, 18, 22, 60, 90, 99-100, 157, 205, 240, 242
Eu 156, 171, 185
Evans-Pritchard, E. E. 217-220, 225, 229, 231, 232-233
explicație 7, 13, 15-18, 20, 22, 24, 25, 27, 36, 40-44, 46, 57, 63, 65, 81, 83, 86-87, 90, 93, 97-98, 103, 107, 109-110, 112, 129, 136-138, 141-142, 151-156, 158, 166, 174, 187, 189, 193, 194, 202-203, 207, 216, 219, 229, 233-234, 236-237, 242-243

F
falsă conștiință 14
falsificare 75, 76, 86
fapte sociale 100, 229, 236, 238, 239
Ferguson, A. 112
Feyerabend, P. 87
Fontenelle, B. de 31, 33, 35, 70, 100, 166
Frankfurt, H. 182
fricosul 123-124, 132, 135, 162
Friedman, M. 26, 44, 52, 54-60, 65, 73, 81, 177
funcții 92, 98, 100, 158, 202, 207, 216
fundamente ale cunoașterii 68, 82, 88, 244

G
Galilei, G. 28
Gauthier, D. 130
Giddens, A. 173

H
Hahn, F. 188
Hargreaves Heap, S. 7
Harsanyi, J. 183
Hawthorn, G. 7
Hegel, G. 72, 138
Helvetius 12
hermeneutică 192-193, 207, 239, 242
hermeneutică dublă 141, 212
Hobbes, T. 19, 89, 127-130, 134, 161, 206
holism metodologic 106
Hollis, M. 105, 223
Homans, G. 236, 237
Hume, D. 49-50, 53, 66, 73-74, 77, 90, 133, 169-170, 178, 180, 182, 196, 207

I
identitate 77, 157, 168, 170, 185, 224, 232
ideologie 202, 209
individualism 7, 22, 25-26, 58, 90-91, 93, 103, 104-108, 110-112, 126, 129, 135, 137, 151, 155, 157, 160, 168-169, 234-238
individualism metodologic 106
inducție 47-49, 55, 60, 70, 74, 76, 89, 137
inducție inversă 179
infracționalitate 156
instituții 24-25, 36, 102, 105-106, 108-110, 112, 126, 129-130, 147, 149, 150, 152, 156-158, 186, 217, 229, 236, 239, 240, 243
interes personal 126
istoricism 72, 138

Î
încredere 21, 130, 131, 178, 184
înțelegere 7, 22-27, 42, 82, 88, 90-91, 118, 129, 136, 141-143, 150-151, 153-154, 156, 166, 174, 182-184, 187, 193-194, 229, 234, 237, 239, 240, 242
înțelegere explicativă 144

J
James, W. 171
jocuri 24-25, 90, 112, 116, 118-119, 123, 125-126, 132, 135, 138, 146, 148-150, 154-155, 177, 234-235, 238
jocurile cooperative 129
jocurile wittgensteiniene 190
Jordan, W. 7
judecată 28, 53, 55, 164-165, 169, 182-184, 193, 216

K
Kant, I. 71, 85, 88, 102, 133, 170-171, 173, 205, 208-209
Kepler, J. 28, 79, 196
Keynes, J. M. 188-189
Kuhn, T. 68, 72, 83-87, 149, 226

L
La Mettrie, J. O. 29
Lakatos, I. 86
Lewis, D. 133
Lipsey, R. E. 63, 65, 73, 74, 80-81, 137
Lukes, S. 239

M
mână invizibilă 107, 134
Marx, K. 9, 13-19, 21-23, 37, 40, 44, 72, 92, 103, 138, 148, 197, 238
metodologie 22, 37, 99, 242
Mill, J. S. 16-22, 42, 45, 91-92, 98, 108, 110, 126, 177, 187, 208
Miriapod 177-180, 183-184
modelul „Politicii birocratice“ 161-163, 172
motivație 131

N
natura umană 18, 28, 49, 50, 99, 195, 206, 210
naturalism 18, 42, 44, 110, 239, 242
necesitate 19-21, 33, 38, 39-42, 44, 49-50, 52-53, 55, 68, 77, 89, 100, 185
neutralitate valorică 197, 210
Newton, I. 12, 30, 79
Nietzsche, F. 180
norme 110, 129, 130-132, 134, 136, 141, 143, 152, 169, 171-172, 184, 192, 231
numere de utilitate 117, 121

O
O'Hagan, T. 7
ontologie 15, 19, 22, 36-37, 48, 92, 93, 97, 99, 153, 156, 229, 240, 242-243
știința pozitivă 26, 57-58, 65, 73, 90, 137

P
paradigme 26, 68, 83-87, 149, 226, 231-232
Pareto, V. 118, 121
Parsons, T. 102
Platon 72, 205
Popper, K. 26, 68, 72-76, 78, 84, 87, 89, 138, 198
poziție socială 159, 208
pozitivism 44-45, 53, 54-55, 59, 74, 223
pozitivism logic 45, 53, 77
pragmatism 26, 77-78, 82-83, 88, 137, 191, 197, 203, 243
predicție 44, 51, 56, 60, 65, 79-89, 150, 159
Price, D. 163
problema nivelului de analiză 105, 235
problema profitorului 128
program tare 86
proiectul iluminist 11-12, 90
Przeworski, A și Teune, H 43, 51, 91

Q
Quine, W. v. O. 68, 72, 77-80, 82-83, 88-89, 91

R
raționalism 30, 37-38, 40-41, 45, 49, 65, 69, 90, 137
raționalitate 40, 58, 59, 113, 114, 133, 138, 140, 142-143, 145-146, 151-152, 198, 212-213, 215, 217, 220-221, 227, 230, 232-233
Rawls, J. 205
realism 56, 61, 90, 177, 228, 243
realismul presupozițiilor 56
reguli constitutive și reguli regulative 234
relativism 27, 40, 86-87, 148, 193, 200, 205-209, 211-213, 217, 220, 223-230, 232-233, 239, 244
respectare a regulilor 144, 146, 175, 185-186
Robbins, L. 112
rol 21, 43-44, 60, 98, 100, 105, 139, 157, 159, 160, 163-165, 167-168, 170, 172, 237, 238
Ross, A. 7
Rowntree, B. S. 203-204
Ruben, D. -H 237
Russell, B. 194-195

S
Samuelson, P. 56
Sapir, E. 225, 229
sărăcie 150, 203, 204-206
Schelling, T. 133
Sen, A. K. 240
Singer, D 104
sisteme 10, 22-26, 43, 46, 48, 54, 60, 67, 81, 84-85, 90, 92, 95-97, 99-103, 109, 152, 156, 160, 169, 172-173, 186, 205, 226, 234-238, 242
Skinner, Q. R. D. 7
Skorupski, J. 7
Smith, S. 7, 52, 62, 105
Strawson, P. F. 230
Street, J. 7
structuri 9-16, 18-19, 22-26, 80-81, 89-90, 100, 104, 152-153, 155-156, 159, 226, 229, 234, 238
Sugden, R. 7
superioritate Pareto 118, 121, 132, 177

T
Taylor, C. 95, 245
teoria alegerii raționale 26, 113, 115, 136, 144-145, 159, 169, 177, 181, 184, 208, 237, 242-244
teoria contractului social 129, 134
tipuri ideale 143-144, 159, 198
Townsend, P. 204

U
utilitarism 131, 208, 209
utilități anticipate 107, 114

W
Wallace, W. 61-62, 74, 80
Weber, M. 26-27, 44, 138, 142-145, 151, 153, 155, 174, 185, 193, 197-199, 201, 203, 215, 216-217
Whorf, B. L. 225-226
Williams, B. 231
Winch, P. 149-150, 226, 227
Wittgenstein, L. 24, 27, 138, 146-148, 150, 152, 154, 160

EDITURA TREI
C.P. 27-40, BUCUREȘTI
Fax: *413 28 86*
CARTEA CARE TE AJUTĂ
Editura TREI vă oferă următoarele titluri încă disponibile:

☐ *** Dictionar de filosofia cunoasterii, vol. II.....129 900 lei
☐☐ ***, Dictionar de filosofia cunoasterii, vol. I.....79 900 lei
☐☐ Pascal Bruckner, *Euforia perpetuă*.....79 900 lei
☐☐ Christophe André, Patrick Légeron *Cum să ne eliberăm de frica de ceilalți? Tracul, timiditatea, inhibițiile, fobia socială*.....79 900 lei
☐ François Lelord, Christophe André, *Cum să te iubești pe tine pentru a te înțelege mai bine cu ceilalți*.....79 900 lei
☐ François Lelord, Christophe André, *Cum să ne purtăm cu personalitățile dificile*.....69 000 lei
☐☐ Ilany Kogan, *Strigătul copiilor muți. Psihanaliză și holocaust*...79 900 lei
☐☐ Wilhelm Stekel, *Psihologia eroticii masculine*.....79 900 lei
☐☐ Wilhelm Stekel, *Psihologia eroticii feminine*.....79 900 lei
☐☐ Claude Sahel, *Toleranța*.....79 900 lei
☐☐ H. Thomä și H. Kächele, *Tratat de psihanaliză contemporană. Vol II. Practică*.....249 900 lei
☐ Marie Cardinal, *Cuvinte care eliberează. Romanul unei psihanalize*.....59 900 lei
☐ Françoise Dolto, *Un psihanalist vă răspunde. Vol II*.....59 900 lei
☐☐ Bryan Wilson, *Religia în perspectivă sociologică*.....79 900 lei
☐☐ S. Freud, *Opere. vol. IV. Scrieri despre societate și religie*.....99 900 lei
☐☐ S. Freud, *Opere. vol. III Psihologia inconștientului*.....79 900 lei
☐☐ S. Freud, *Opere. vol. I Eseuri de psihanaliză aplicată*.....69 900 lei
☐☐ Nicole Bacharan și Dominique Simonnet, *Cum să explicăm iubirea copiilor noștri*.....34 900 lei
☐☐ H. Rorschach, *Manual de psihodiagnostic*.....69 900 lei
☐☐ Karl R. Popper, *Filosofie socială și filosofia științei*.....99 900 lei
☐☐ Karl R. Popper, *Mitul contextului*.....59 900 lei
☐☐ John S. Kafka, *Realități multiple în psihanaliză*.....69 900 lei
☐☐ Mihaela Miroiu, *Societatea retro*.....39 900 lei
☐☐ Vasile Dem. Zamfirescu, *În căutarea sinelui*.....49 900 lei
☐☐ Claude Bonnange, Chantal Thomas, *Don Juan sau Pavlov? Eseu despre comunicarea publicitară*.....49 900 lei
☐ Jacques Cain și Brigitte Anselme, *Ieri dimineață luna a dispărut. Scurt tratat de dezvrăjire*.....39 900 lei
☐☐ Simion Mehedinți, *Civilizație și cultură*.....99 900 lei
☐☐ Wilhelm Stekel, *Recomandări psihanalitice pentru mame*.....49 900 lei
☐☐ Benno Rosenberg, *Masochismul mortifer și masochismul gardian al vieții*.....49 900 lei
☐☐ Mielu Zlate, *Eul și personalitatea*.....79 900 lei
☐☐ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Iubire și ură*.....59 900 lei
☐☐ Monique Bydlowski, *Psihanaliza maternității*.....49 900 lei
☐☐ Vasile Dem. Zamfirescu, *Nedreptatea ontică*.....34 900 lei
☐☐ Georgeta Smeu, *Dicționar de istoria românilor*.....49 900 lei
☐☐ J.-B. Pontalis, *După Freud*.....59 900 lei
☐☐ Peter Gay, *Freud. O viață pentru timpul nostru*.....99 900 lei
☐☐ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Schița unei vieți, istoria unui sistem de gândire*.....69 900 lei
☐☐ Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*.....89 900 lei
☐☐ Ion Ianoși, *Vârstele omului*.....49 900 lei
☐☐ Lazăr Vlăsceanu, Adrian Miroiu, *Democrația ca proces. Alegerile 2000*.....35 900 lei

Comandând cel puțin trei titluri beneficiați de o reducere de 15% plus un număr gratuit din revista *Psihanaliza.*
Cheltuielile de expediere prin poștă sunt suportate de editură.
Editura își rezervă dreptul de a modifica prețul cărților în funcție de rata inflației.
Cărțile comandate de dumneavoastră și neprimite consideraţi-le epuizate între timp.

NUME.....

PRENUME .....

ADRESĂ Str. .....Nr.....bl. .....sc. ....et. ....ap. .....

Sector/Județ .....

Localitate .....

Cod poștal.....

Telefon.....

Vă mulțumim!

✂ ----------